Spinoza's
Ethik

Erster Theil

Gera
in der Bekmannschen Buchhandlung
1790.

151. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Bey der Ausgabe dieses Buchs, welches die zwey ersten Bücher der Ethik des Spinoza enthält, ist meine Absicht nicht, zu widerlegen, was Spinoza behauptet hat, daß nemlich Ein Gott sey, daß er nothwendig existire, daß er ewig, unendlich, die innwohnende Ursach aller Dinge sey u. s. w. Meine Absicht ist nur zu zeigen, daß man von Gottes Wesen nichts Bestimmtes beweisen, daß man es nicht so beweisen könne, wie es Spinoza bewiesen hat, weil dieser und dergleichen Gegenstände von der Art sind, daß sie gar nicht Erkenntnisse für uns werden können.

Das System des Spinoza verdient es vorzüglich, daß die kritische Philosophie, die sich zu keiner philosophischen Sekte schlägt, ihr Heil an demselben versuche. Denn was transscendente Metaphysik je möglich zu machen im Stande war, hat Er geleistet.

Seine Lehre von Gott ist die bündigste und die einzige, in welche sich zuletzt alle Spekulation über Gegenstände einer übersinnlichen Welt auflöst; die einzige, welche unwiderlegbar ist, wenn man die Sätze der bisherigen Metaphysik, die den Grund der Erkennbarkeit

der Dinge überhaupt blos in dem Verstande und in der Vernunft sucht, bey der Widerlegung zum Grunde legt; und wenn es in dem Systeme des Spinoza Schwierigkeiten giebt, so ist wenigstens die übrige supernaturalistische Philosophie, (die uns vielleicht in noch größere verwickelt) wie sie vor und nach ihm existirt hat, nicht im Stande, sie aufzulösen. Beydes haben scharfsinnige philosophische Köpfe zu unsern Zeiten eingesehen, und dem Spinoza die ihm schuldige Gerechtigkeit wiederfahren lassen. Da er die Philosophie, die sich mit Gegenständen beschäftiget, die außerhalb dem Felde der Erfahrung liegen, bis auf den höchsten Punkt getrieben, und kein spiritualistisch dogmatischer Philosoph nach ihm ein System von Gott aufgestellet hat, das nicht in das seinige aufgelöst werden könnte, so muß er auch als der Coryphäus dieser Philosophen betrachtet, und nach ihm die Epoche benannt werden, die in der philosophischen Geschichte vor der Epoche Kants, der zuerst zeigte, daß und warum das Daseyn übersinnlicher Gegenstände sich nicht aus bloßen Begriffen beweisen lasse, vorherging. Die Männer, die diesen Vorzug der spinozistischen Lehre anerkannten, haben jedoch zur Ausmittelung der Wahrheit derselben ganz verschiedene Wege eingeschlagen. Die meisten, und unter diesen hauptsächlich Kant, Jakobi und Rehberg fanden die von Spinoza aufgestellten Grundsätze für die Beweise vom Daseyn Gottes und der Unsterblichkeit der Seele unstatthaft, indem sie behaupteten und bewiesen, daß alles, was ein Gegenstand menschlicher

licher Erkenntniß seyn soll, nicht blos durch den Verstand mittelst der Begriffe gedacht, sondern auch mittelst der Sinnlichkeit angeschaut werden müsse. Da sich nun alles Denkbare, in wiefern es zugleich erkennbar seyn soll, auf blos sinnliche Gegenstände einschränke; Gott und Seele aber in Ansehung ihres Wesens und ihres Daseyns zu aller Zeit, als Gegenstände ausser aller möglichen Erfahrung, schlechterdings für Menschen nicht erkennbar seyn können, so verwarfen sie das Lehrgebäude des Spinoza und aller übrigen dogmatisch spiritualistischen Metaphysiker, und führten alles, was sich vom Daseyn Gottes und Unsterblichkeit der Seele behaupten läßt, auf einen vernünftigen Glauben zurück. Andere hingegen, und unter diesen besonders Mendelssohn und Herder, ließen die Lehre des Spinoza im Ganzen bestehen, suchten sie mit dem Leibniz-Wolfischen System zu vereinigen, und zu dem Ende modificirten, berichtigten und ergänzten sie ihn nur daraus.

Daß alle dogmatische Metaphysik, wenn sie consequent seyn soll, unvermeidlich auf die Vorstellungen führe, die das Wesentliche in dem System des Spinoza ausmachen, hat Herr Rehberg in seinem Buche: über das Verhältniß der Metaphysik zu der Religion (Berlin 1787) überzeugend bewiesen. Ob nun gleich hieraus schon unmittelbar folgt, daß alle dogmatische Metaphysik, die den Beweis alles Daseyns blos auf Begriffe gründet, keine Gründe enthalten kann, die

eine Widerlegung des spinozistischen Systems mit einem günstigen Erfolge erwarten ließen; so wird es doch nicht unnütz seyn, wenn ich hier kürzlich besonders zeige, daß es keiner der bisherigen vier philosophischen Hauptpartheyen gelingen könne und bis jetzt gelungen ist, eine solche Widerlegung mit Vortheil zu Stande zu bringen; zu welchem Ende ich eine kurze Darstellung der Lehre des Spinoza von Gott voran schicken zu müssen glaube.

Substanz ist, was in sich selbst ist und sich für sich selbst denken läßt, oder dessen Begriff von dem Begriffe keines andern Dinges abhängt; oder das, was durch sich selbst besteht, keines andern Wesens zu seiner Würklichkeit bedarf.

Die Eigenschaft ist das, was der Verstand an der Substanz als dasjenige, was ihr Wesen ausmacht, begreift.

Die Modi oder Modifikationen sind die Beschaffenheiten einer Substanz, oder das, was in einem andern ist, was nicht für sich selbst, sondern in einem andern Dinge ist; was nicht in und durch sich selbst besteht, nicht durch sich selbst gedacht werden kann, sondern durch ein anderes gedacht werden muß, dessen Daseyn das Daseyn eines andern Dinges voraussetzt.

Es kann nicht mehr als eine einzige Substanz geben. Denn gäbe es mehrere, so müßten sie entweder in Ansehung ihrer Eigenschaften oder ihrer Modificationen verschieden seyn. Das erstere ist aber nicht möglich; denn das Wesen der Substanz besteht eben darin,

daß

daß in ihr gerade diese und keine andere Eigenschaften vorhanden und denkbar sind. Eben so unmöglich ist auch eine Verschiedenheit der Substanzen in Ansehung der Modorum. Denn diese gehören nicht zu dem Wesen der Substanz; wenn man sie also abgesondert von der Substanz für sich denkt, so wird man nie bestimmen können, welcher von den angenommenen mehrern Substanzen diese oder jene bestimmten Modi angehören.

Da es also nicht mehr als eine Substanz geben kann, so kann sie auch von keiner andern Substanz hervorgebracht seyn.

Sie muß also die Ursach ihrer selbst seyn; ihr Wesen involviret zugleich Daseyn; es gehöret zu ihrer Natur, daß sie da ist.

Sie ist aber auch nothwendig da, weil im Gegentheil das Wesen derselben das Daseyn nicht in sich schliessen würde; sie ist ferner nothwendig unendlich; denn wenn sie endlich wäre, würde sie von etwas anderm hervorgebracht, folglich nicht mehr Substanz seyn; der Begriff der Endlichkeit würde den Begriff der Substanz ganz aufheben.

Endlich ist die Substanz untheilbar. Denn wenn sie theilbar wäre, so müßten die Theile entweder das Wesen der unendlichen Substanz beybehalten, oder nicht. Im ersten Falle würden mehrere Substanzen angenommen werden müssen, welches ungereimt wäre; im zweyten Falle würde die Substanz selbst aufhören zu seyn;

 das

das Wesen der Substanz würde aufgehoben, vernichtet werden.

Das unendliche Wesen, oder die unendliche Substanz, welche unendliche Eigenschaften in sich faßt, deren jede ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt, heißt Gott; und es kommen ihm also dieselben Prädikate zu, die der Substanz überhaupt beygelegt werden. Er ist nothwendig da, er ist unendlich, untheilbar und nur ein einziger.

Die unendlichen Eigenschaften oder Attribute, die das Wesen Gottes ausmachen, sind das unendliche Denken und die unendliche Ausdehnung. Beyde sind unzertrennlich mit einander verbunden, und machen nur ein Wesen aus.

Die unmittelbaren Weisen des unendlichen Denkens sind der Verstand und der Wille, man mag sich beyde ihrer Würkung nach als unendlich oder endlich denken. Beyde, der würkliche Verstand und Wille, sie mögen der Wirkung nach endlich oder unendlich seyn, gehören zu der entsprungenen, und nicht zur ursprünglichen Natur.

Verstand und Wille sind eins und dasselbe, und beyde gehören nicht zum Wesen Gottes, weil sie eingeschränkt sind, und durch das unendliche Denken bestimmt werden. Sie werden beyde erst durch das unendliche Denken möglich. Wenn man Gott einen unendlichen Verstand und Willen zueignet, und unter denselben etwas versteht, das sein Wesen ausmachen soll, so stellet

man

man sich dieselben als die Ursachen der Dinge, insonderheit unsers menschlichen Verstandes und Willens, so wohl nach ihrem Wesen als nach ihrem Daseyn vor; der göttliche Verstand und Wille wird als der Grund der Möglichkeit und Würklichkeit unseres Verstandes und Willens betrachtet. (S. das Schol. zum 17ten Satze.) Wenn man Gott einen Verstand zueignet, so kann man nicht meynen wollen, daß er die Gegenstände so begreife, wie der menschliche Verstand, dem sie als einzelne bestimmte und im Raume existirende Dinge vorliegen müssen, sondern man kann und muß unter dem göttlichen Verstande nur die Ursache des formalen Seyns der Dinge, d. i. desjenigen, das noch nicht als Modifikation der göttlichen Ausdehnung vorhanden ist, denken. Und eine gleiche Bewandniß hat es auch mit dem Willen als göttliches Attribut betrachtet.

Da alles das, was in Gottes Macht stehet, nothwendig ist, alle Begriffe aber, sowohl der von seinem eignen Wesen als von allen Modifikationen seiner unendlichen Eigenschaften in seiner Macht sind, so ist auch in Gott nothwendig ein Begriff sowohl von seinem eigenen Wesen, als von allen möglichen Modifikationen seiner unendlichen Eigenschaften vorhanden. Da Gott selbst nur ein einziger ist, so kann auch nur ein Begriff von Gott möglich seyn. In Gott ist der Begriff jedes einzelnen Dinges zu finden; denn Gott selbst ist in Ansehung seines unendlichen Denkens der Grund des formalen Wesens und Seyns, und in Ansehung seiner unendlichen

Ausdehnung der Grund des materiellen Seyns und Wesens der Dinge. Und eben so muß in dem Begriff von jedem einzelnen Dinge, jedem Körper und jedem Theile desselben der einzige Begriff von Gott enthalten seyn. Der Elephant, wie die Milbe und das Sandkorn müssen den Begriff Gottes verkündigen.

Die Begriffe Gottes von seinem eigenen Wesen sowohl als von den Modifikationen seiner Eigenschaften, sind in Gott so nothwendig, als sein Wesen selbst ist, und als sie aus seinem Wesen selbst nothwendig folgen.

Gott handelt nicht aus freyem Willen. Denn der Wille gehört als Modifikation des göttlichen Denkens, so wie der Verstand, zur entsprungenen Natur; er ist nur eine gewisse Weise des Denkens; es kann kein einzelnes Wollen da seyn, und zum Würken bestimmt werden, ohne daß eine andere Ursach vorhanden ist, die das Wollen existent macht und zum Würken bestimmt; und diese Ursache kann wieder ohne eine andere nicht vorhanden seyn und so ins Unendliche fort. Man würde also die Macht Gottes einschränken und von einer andern Ursache abhängig machen, wenn man ihm einen freyen Willen beylegen wollte. Das Wesen Gottes fasset die höchste Vollkommenheit in sich, welche nicht eingeschränkt, geschmälert und verstümmelt werden darf. Gott handelt und würkt also nicht nach einem freyen Willen, sondern alles, was er thut, thut er vermöge der Nothwendigkeit, nach welcher er selbst existirt. Der Wille gehört zu dem göttlichen Wesen nicht anders, als die übri-

gen

gen natürlichen Dinge. Er verhält sich zu Gott eben so, wie sich Bewegung und Ruhe zu ihm verhalten. Und so wenig als man von Gott sagen kann, daß er aus freyer Bewegung und Ruhe handle, kann auch von ihm gesagt werden, daß er aus freyem Willen handle.

Die unmittelbaren Modifikationen der göttlichen Ausdehnung sind die einzelnen Dinge oder Körper. Sie unterscheiden sich nicht ihrem Wesen nach, sondern nach dem Zustande der Bewegung und der Ruhe, in welchem sie sich befinden. Alle aber kommen darin überein, daß sie den Begriff einer und derselben Eigenschaft Gottes, nemlich der Ausdehnung in sich fassen und ausdrücken.

Man muß sich hüten, die natürlichen ausgedehnten Körper mit der ausgedehnten Substanz, unter welcher Gott, in wie fern man ihn unter der Eigenschaft der Ausdehnung betrachtet, verstanden wird, zu verwechseln. Die sichtbare körperliche Natur ist so wenig Gott, als die einzelnen Gedanken und Begriffe, selbst ihrem ganzen möglichen Umfange und Inhalte nach, Gott sind. Die den Sinnen unterworfene Natur ist also keinesweges der Gott des Spinoza, wie viele gewähnt haben; seine Idee von Gott ist die aller überschwenglichste, die sich denken läßt. Ihm ist die entsprungene Natur die Welt, die ursprunglose — Gott.

Alles, was ist, ist in Gott, und ohne Gott kann nichts seyn und gedacht werden. Denn es giebt in der ganzen Natur nichts als die einzige Substanz und die

Modifikationen, welche ohne jene gar nicht seyn noch gedacht werden können.

Aus eben diesem Grunde ist auch in der ganzen Natur nichts Zufälliges; sondern alles ist durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Weise zu seyn und zu würken.

Kein einzelnes Ding, welches endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat, kann weder da seyn noch zum Würken bestimmt werden, wenn es nicht durch eine andere Ursache, welche ebenfalls endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat, zum Daseyn und Würken bestimmt wird; und diese Ursache kann wieder nicht da seyn und zum Würken bestimmt werden, wenn sie nicht auch von einer andern Ursache, die gleichfalls endlich und von bestimmtem Daseyn ist, zum Daseyn und Würken bestimmt wird, und so fort ins Unendliche. Denn was endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat, kann von der uneingeschränkten Natur einer göttlichen Eigenschaft nicht hervorgebracht werden; was aus der uneingeschränkten Natur einer göttlichen Eigenschaft folgt, ist unendlich und ewig.

Da Spinoza die unendlichen Modifikationen der göttlichen Eigenschaften von den endlichen unterscheidet, so kann man sich von diesen beyden Arten der Modifikationen schlechterdings keine Vorstellung machen, wenn man nicht unter jenen in Ansehung des unendlichen Denkens die Begriffe in Gott und in Ansehung der unendlichen Ausdehnung das Wesen der Dinge

oder

oder die Dinge an sich; unter diesen aber in Ansehung des unendlichen Denkens die Begriffe im Menschen, oder die menschlichen Denkweisen, und in Ansehung der unendlichen Ausdehnung die einzelnen Dinge, wie sie uns erscheinen, versteht. Die endlichen Modifikationen der Ausdehnung setzen die unendlichen Modifikationen derselben voraus. Aber es würde gleichwohl nicht möglich seyn im Verstande eine Entstehung der einzelnen Dinge aus dem Wesen der Dinge, welches unendlich und unvergänglich ist, zu bewerkstelligen, da nach Spinoza aus dem Unvergänglichen und Unendlichen nichts Vergängliches und Endliches, dergleichen die von ihm sogenannten einzelnen Dinge sind, nicht erfolgen kann. Da aber diese gleichwohl existiren, so muß Gott einige dieser Dinge oder endlichen Modifikationen, unmittelbar hervorgebracht haben, und diese sind der Grund des Daseyns aller folgenden endlichen Weisen; und dieses behauptet Spinoza auch würklich.

Diesen wesentlichen Umstand, der ein wahrer Salto mortale in dem System des Spinoza ist, scheinen alle, die dasselbe in einer kurzen Uebersicht darstellten, übersehen zu haben; selbst Herr Jakobi, der die Subtilitäten desselben am getreuesten aufgefaßt hat. „Die einzelnen Dinge, sagt er, entspringen mittelbar aus dem Unendlichen, oder sie werden von Gott vermöge der unmittelbaren Affektionen oder Beschaffenheiten seines Wesens hervorgebracht. Diese aber sind mit Gott gleich ewig und unendlich, und er ist ihre Ursache

auf

auf dieselbige Weise, wie er die Ursache seiner selbst ist. Die einzelnen Dinge entspringen daher aus Gott unmittelbar, nur auf eine ewige und unendliche, nicht auf eine vorübergehende endliche und vergängliche Weise; denn so entspringen sie blos eins aus dem andern."

Es ist zwar allerdings richtig, daß nach Spinoza die einzelnen Dinge nur auf eine ewige und unendliche Weise unmittelbar aus Gott entspringen, das heißt, in wiefern sie ein ewiges und unveränderliches Wesen voraussetzen, oder in wiefern sie Dinge an sich sind. Allein mittelbar können sie aus den unmittelbaren Affektionen oder Beschaffenheiten seines Wesens, das ist, in Ansehung seiner unendlichen Ausdehnung, aus dem Wesen der Dinge, oder aus den Dingen an sich nicht entstanden seyn; denn diese sind ewig und unendlich, und das Ewige und Unendliche kann nach Spinoza nie die Ursache des Endlichen und Vergänglichen seyn.

Mit den Begriffen der würklich existirenden einzelnen Dinge hat es dieselbe Bewandniß. Sie sind nur besondere Weisen zu denken; folglich sind sie in Gott nicht vorhanden, und haben Gott nicht zur Ursache, in wiefern er ein unendliches und absolut denkendes Wesen ist, sondern nur in wiefern er in dem Zustande einer andern Weise zu denken betrachtet wird, und von diesem andern Begriffe oder von dieser andern Denkweise ist er wieder nur in sofern die Ursache, in wiefern er in

dem Zustande eines dritten Begriffs oder einer dritten Weise des Denkens betrachtet wird, und sofort ins Unendliche. Denn die Ordnung und der Zusammenhang der Begriffe oder Denkweisen, ist mit der Ordnung und dem Zusammenhange der einzelnen Dinge eine und dieselbe. So wie sich diese wechselsweise einander voraussetzen, setzen sich auch jene wechselseitig voraus, und so ins Unendliche fort. Und so wie er einige Dinge unmittelbar hervorbringen mußte, mußte er auch die Begriffe derselben, oder die sich auf jene Dinge beziehenden Denkweisen unmittelbar hervorbringen.

Da Begriffe ohne das Denken, und Materie ohne Ausdehnung nicht seyn und gedacht werden können, die unendliche Substanz aber nach ihren Eigenschaften, dem unendlichen Denken und der unendlichen Ausdehnung, eben so nothwendig ewig würksam in ihren Modifikationen gewesen ist, noch ist, und seyn wird, als das Wesen Gottes selbst nothwendig ist; so wird auch die ganze Natur, die nichts enthält, als die unendliche einzige Substanz und die Beschaffenheiten ihres Denkens und ihrer Ausdehnung, ewig seyn müssen; denn die Macht Gottes ist sein würksames Wesen selbst. Die Materie in dem All ist dieselbe, die sie war, ist und seyn wird; sie ist an sich unveränderlich, kein Theil derselben kann vernichtet werden, ohne die Ausdehnung selbst aufzuheben, nur ihre Formen und Gestalten ändern sich, wechseln ab, entstehen und vergehen. Sie ist die unendliche Modifikation der unendlichen Ausdehnung, so

wie

wie die einzelnen würklich existirenden Dinge, das Erscheinende, endliche Modifikationen der Materie sind.

Hieraus ergiebt sich auch, wie Gott die immanente, inwohnende, und nicht vorübergehende Ursach aller Dinge ist. Denn wenn nichts ohne Gott existiren und gedacht werden kann, wenn alles Sichtbare, alles den Sinnen unterworfene Modifikation seines Wesens nach Denken und Ausdehnung ist, und diese Modifikation weder zu seyn anheben, noch fortdauern kann, wenn nicht etwas ist uud zum Grunde liegt, das modificirt wird und ist, das vor aller Modifikation da ist, dieses aber nichts anders als Beschaffenheiten der unendlichen Substanz selbst seyn können; so folgt auch nothwendig, daß Gott die inwohnende und nicht die vorübergehende Ursach aller Dinge sey.

Dies sind wenigstens die Grundlinien des Systems des Spinoza von der Natur Gottes. Seine Lehre von der Natur der menschlichen Seele soll auf eben diese Weise dem zweiten Buche vorangeschickt werden.

Aus diesem kurzen Abriß der Lehre des Spinoza von Gott, bey welchem ich den Ausdrücken und den Vorstellungsarten des Spinoza treu geblieben bin, indem die geringste Veränderung hierin dem Original ganz unvermerkt einen andern Sinn giebt, und auf Folgen führt, die der Philosoph mit Vorbedacht hat vermeiden wollen, wird leicht zu erkennen seyn, daß die ganze Stärke derselben auf dem Begriffe von der Sub-

stanz und als Folgen von diesem auf nachstehenden Sätzen beruhe:

Es giebt nicht mehr als eine Substanz.

Das Wesen derselben involvirt zugleich Daseyn.

Diese einzige Substanz existirt nothwendig.

Ihre Eigenschaften bestehen in dem unendlichen Denken, und in der unendlichen Ausdehnung.

Das ganze unsern Sinnen unterworfene Universum besteht aus Modifikationen jener unendlichen Eigenschaften.

Diese Modifikationen erfolgen eben so nothwendig aus der göttlichen Natur, als diese Natur Gottes und sein Daseyn selbst nothwendig ist.

In der Natur ist mithin nichts Zufälliges.

Gott ist und würkt mithin auch nicht durch die Freyheit des Willens.

Ehe ich weiter gehe, muß ich zeigen, zu welcher philosophischen Parthey Spinoza in Ansehung seines in der Ethik aufgestellten Lehrgebäudes von Gott gehöre.

Da man den Grund einer Erkenntniß von dem Daseyn Gottes entweder in dem Gebiethe unserer Vernunft, oder ausser demselben suchen muß, sobald man eine Erkenntniß desselben behauptet; so kann es in dieser Rücksicht nicht mehr als folgende drey Hauptpartheyen von Philosophen geben.

Die erste glaubt eine von der Welt verschiedene vernünftige und freye Ursache derselben aus Vernunftgründen beweisen zu können; dogmatische Theisten.

Die zweyte gründet die Erkenntniß eines höchsten Wesens auf einen moralischen vernünftigen Glauben. Nach ihr wird das Daseyn einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur postulirt, um den nothwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückseligkeit vernünftiger Wesen zu begründen, der weder in dem moralischen Gesetze, da es die Glückseligkeit nicht nothwendig zur Folge hat, noch in der Glückseligkeit, da in ihr eben so wenig nothwendig der Grund der Befolgung des moralischen Gesetzes liegt, gefunden werden kann. Diese Harmonie zwischen der Natur- und Sittenwelt, diese Würdigkeit zur Glückseligkeit, dieses höchste Gut für vernünftige zur Sinnenwelt als Theile gehörige Wesen, ist schlechterdings nicht möglich, wenn nicht eine oberste Ursache der Natur, ein Wesen, angenommen wird, das durch Verstand und Willen die Ursach der Natur ist. Diese Lehre ist die, welche Kant, nachdem er in seiner Kritik die Unmöglichkeit irgend einer Demonstration des Daseyns Gottes dargethan, auf das Befriedigendste aufgestellet hat.

Die dritte bejahende Hauptparthey sind die Supernaturalisten, die den Grund der Erkenntniß vom Daseyn Gottes außerhalb dem Gebiethe der Vernunft in einer übernatürlichen Offenbarung suchen.

Ausser diesen drey bejahenden Partheyen giebt es noch zwey verneinende, die dogmatischen Skeptiker und Atheisten. Jene halten den Begriff von Gott für

für grundlos; es giebt nach ihnen überall keinen Grund, auf welchen man den Beweis vom Daseyn Gottes bauen könnte. Diese halten den Begriff von Gott sogar für widersprechend, sie glauben das Nichtdaseyn einer von der Welt unterschiedenen vernünftigen und freyen Ursache derselben beweisen zu können.

Daß Spinoza weder zu den Supernaturalisten, noch zu den dogmatischen Skeptikern und zu denen gehöre, die die Behauptung des Daseyns Gottes auf eine moralische Nothwendigkeit gründen, erhellet schon für sich; da er weder eine übernatürliche Offenbarung, noch einen bloßen vernünftigen oder moralischen Glauben als Erkenntnißgrund des Daseyns Gottes annimmt, noch auch den Begriff von Gott für grundlos hält. Es bleiben also noch die dogmatischen Theisten und dogmatischen Atheisten übrig. Da der unterscheidende Charakter der letztern darinn besteht, daß sie den Begriff von Gott als einer höchstvernünftigen und freyen Ursach der Welt für widersprechend halten, und vielmehr das Nichtseyn einer solchen Ursache beweisen zu können glauben, so bin ich überzeugt, daß man den Spinoza nicht zu dieser Parthey rechnen könne. Er hält nicht allein den Begriff von Gott nicht für widersprechend, und sein Begriff von Gott als dem schlechterdings unendlichen Wesen, der schlechterdings unendlichen Substanz, die unendliche Eigenschaften in sich faßt, deren jede ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt, enthält nichts, was nicht jede das Daseyn Gottes behauptende Par-

chen unterschreiben könnte; sondern er ist auch weit davon entfernt, das Nichtseyn Gottes beweisen zu wollen; da vielmehr seine ganze Absicht in seiner Ethik dahin geht, gerade das Gegentheil davon, nemlich das Daseyn eines höchsten Wesens auf das strengste zu beweisen. Gott ist ihm die von der Welt wesentlich verschiedene Ursach der ganzen sinnlichen und geistigen Natur; das ursprunglose Wesen (natura naturans), von welchem die entsprungenen Wesen (natura naturata) nach ihrem Daseyn und ihrer Natur abhängen; und man thut ihm eben so unrecht, wenn man ihm Schuld giebt, daß er die sichtbare Welt zu Gott mache, als wenn man ihn darum, daß er ihm unsern Verstand und unsern Willen abspricht, beschuldigen will, daß er Gott zu dem gedankenlosesten und aller Freyheit beraubten Wesen mache; da er ihm vielmehr das uneingeschränkteste absoluteste Denken, die vollkommenste Erkenntniß zueignet, ihm zur Quelle alles Denkens macht, und ihm die höchste Freyheit, d. i. eine solche, die blos in der Vollkommenheit seiner eigenen Natur gegründet ist, zuschreibt, und ausdrücklich erklärt, daß man unter Verstand und Willen, wenn sie zum Wesen Gottes gehören sollen, etwas ganz anders denken müsse, als man insgemein sich darunter menschlicher Weise vorzustellen pflege.

Hieraus erhellet nun auch zugleich, daß man den Spinoza mit dem größten Rechte zu den dogmatischen Theisten zählen könne. Denn er glaubt den Erkennt-

niß-

nißgrund für das Daseyn Gottes innerhalb des natürlichen Gebiethes der Vernunft gefunden zu haben, und eine von der sinnlichen Welt wesentlich verschiedene höchst vernünftige und freye Ursache der Welt beweisen zu können.

Wenn die Supernaturalisten, dogmatischen Skeptiker und Atheisten mit gutem Erfolge es unternehmen wollen, die Vernunftbeweise der dogmatischen Theisten vom Daseyn Gottes zu widerlegen, so müßte der Grund, worauf sie selbst ihre Behauptungen von dem Daseyn, Nichtdaseyn und der Unerweislichkeit des Daseyns Gottes bauen, nicht allein allgemein als wahr angenommen seyn, sondern auch die Data zur Widerlegung der Meinung der Theisten von der Erweislichkeit des Daseyns Gottes aus dem Lichte der Vernunft enthalten.

Keine von diesen drey Partheyen kann sich aber rühmen, daß ihre Behauptung von den übrigen als wahr angenommen werde. Jede hat vielmehr ihre den Meinungen der übrigen geradezu entgegenstehende besondere Meinung. Denn ob sie gleich alle drey gegen den dogmatischen Theisten darüber gemeinschaftliche Sache machen, daß sie ihm die Möglichkeit der Erkenntniß des Daseyns Gottes aus der Vernunft abstreiten, so gehen sie doch in Rücksicht der Gründe dieses ihres Widerspruchs wieder von einander selbst ab; indem die Supernaturalisten mit Verwerfung der Erkennbarkeit des Daseyns Gottes aus der Vernunft, eine übernatürliche Offenbarung als Quelle der Erkenntniß Gottes, die

von den übrigen verworfen wird, angeben, die dogmatischen Skeptiker hingegen jeden Beweis vom Daseyn Gottes für grundlos, und die dogmatischen Atheisten den Begriff von Gott sogar für widersprechend erklären, und überdies das Nichtdaseyn Gottes erweisen zu können sich anmasen.

Durch diesen Mangel an Uebereinstimmung unter sich selbst, entstehet bey dem kritischen Skeptiker ein gegründeter Verdacht, daß der Grund, auf welchen jede dieser drey Partheyen fußet, selbst noch nicht sicher und fest sey. Und dieser Verdacht verwandelt sich in eine vollkommene Ueberzeugung, wenn wir die Gründe in Erwägung ziehen, durch welche eine jede ihre eigene Meinung zu unterstützen und die Behauptungen des Spinoza von Gottes Daseyn und Wesen widerlegen zu können meint.

Offenbarung soll dem Supernaturalisten ersetzen, was der menschliche Verstand für sich selbst nicht zu erkennen im Stande ist, und bloßer Glaube dient ihm statt der Evidenz. Der Verstand ist ihm blos der Erkenntniß sinnlicher Gegenstände fähig; von Gott und göttlichen Dingen, von Geheimnissen des Himmelreichs, kann er für sich selbst nichts wissen. Diese müssen ihm offenbaret werden, nicht durch den natürlichen Menschen, sondern durch den Geist Gottes, unmittelbar und mittelbar durch Menschen, welchen sich Gott geoffenbaret hat. Der Supernaturalist behauptet also, daß man glauben müsse, wovon die Tradition lehret,

daß

daß es Gott geoffenbaret habe, und daß es eine solche übernatürliche Offenbarung gebe, ist nicht minder ein bloßer Glaube.

Offenbarung kann als Erkenntnißgrund nur für diejenigen gültig seyn, die an dieselbe glauben. In wie fern der Inhalt dessen, wovon man behauptet, daß es auf eine übernatürliche Weise geoffenbaret worden sey, mit den Gesetzen unseres Verstandes und unserer Vernunft übereinstimmt, in so fern wird derselbe von denen, die die Gründe der Erkenntniß in dem Gebiethe unseres Verstandes und nicht ausserhalb demselben zu finden glauben, nicht als Offenbarung, sondern als ein durch den Verstand selbst denkbarer Gegenstand angenommen; hingegen als grundlos und widersprechend, wenn jener Innhalt so beschaffen ist, daß er von dem Verstande entweder gar nicht begriffen werden kann, oder den Gesetzen unsers Denkens gerade widerspricht. Etwas, das geoffenbaret seyn soll, ist nur in so fern glaubwürdig, als es vernunftmäsig ist, in so fern es aber vernunftmäsig ist, liegt es auch in dem Gebiethe der Vernunft, und verliert dadurch das Charakteristische der bloßen Offenbarung; es ist ein Gegenstand der Denkbarkeit, ein schon durch den Verstand und die Vernunft Gegebenes. Das Kriterium der Wahrheit einer Offenbarung kann nicht in der Offenbarung selbst liegen. Denn als eigentliche bloße Offenbarung übersteigt sie den Horizont unsers Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens, und kann auf weiter nichts als einen ganz

blinden Glauben Anspruch machen, nicht aber auf Gewißheit und Ueberzeugung. Eben darum können diejenigen, die die Gründe aller menschlichen Erkenntniß in der Einrichtung unseres Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens suchen, eine Offenbarung nicht für wahr halten, weil ihr Inhalt doch immer, wo nicht erkannt, doch vorgestellt werden muß, aber weder vorstellbar noch erkennbar ist. Das Kriterium der Wahrheit und Wahrhaftigkeit einer Offenbarung liegt auch nicht in dem Zeugniß der Personen, die diese Offenbarung unmittelbar selbst erhalten zu haben vorgeben, oder daß solche dafür angenommen worden sey, bekennen; man müßte sonst behaupten, daß es Menschen gegeben habe und noch gebe oder geben könne, deren Vorstellungs- und Erkenntnißvermögen ganz andern Gesetzen folge, als man in der menschlichen Natur von jeher anzutreffen gewohnt war; oder daß sich einfache Substanzen als solche auch den Sinnen unmittelbar darstellen, und sich dergestalt verkörpern können, daß man, ohngeachtet dieser Körperlichkeit, dennoch zu erkennen vermöge, daß sie diese einfachen Substanzen sind. Es hat sehr redliche und gewissenhafte Menschen gegeben, die göttliche Offenbarungen erhalten zu haben vorgaben; sie täuschten sich aber entweder selbst, oder wurden getäuscht, oder der eigentliche Sinn ihrer Redensarten, in welchen die Menschen späterer Zeiten Offenbarungen zu finden glaubten, ist verlohren gegangen, und ein anderer an ihrer Stelle untergeschoben worden. Außer der Redlichkeit

lichkeit und Tugendhaftigkeit gehöret auch noch, um gewisse Nachrichten und Erzählungen glaubwürdig zu finden, dazu, daß die Zeugen und Erzähler einen von Irthümern, Vorurtheilen und Aberglauben freyen Verstand, gesunde Sinne, kein besonderes Interesse und besondere Ursachen so etwas zu erzählen, besessen haben, und daß man, wenn die Erzählungen im grauen Alterthum und in fremden Sprachen gegeben worden, den Genius dieser Sprachen, und die Vorstellungs- und Denkungsarten dieser Zeiten und Nationen vollkommen und dergestalt verstehe, um zuversichtlich und mit dem stärksten Grunde behaupten zu können, sie haben dieses sagen wollen und nichts anders. Forderungen, die schwerlich ein Mensch vor dem Richterstuhle einer vernünftigen Kritik, in Rücksicht der Behauptung eigentlicher Offenbarungen, je zu leisten im Stande seyn wird. Wenn es würklich solche Offenbarungen gegeben hat, und noch giebt, so kann der Mensch nicht dafür, daß er sie nicht begreifen und erkennen, daß er sie nicht glaubwürdig finden kann, in wie fern sie mit den Gesetzen seines Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens nicht harmoniren; da er nur ein menschliches, d. i. solches Vorstellungs- und Erkenntnißvermögen hat, das blos in der Denkbarkeit der reinen Begriffe und der Anwendbarkeit derselben auf Gegenstände der sinnlichen Vorstellungen besteht.

Eine Offenbarung kann nicht machen, daß ich nicht der Einrichtung meines menschlichen Vorstellungs- und

Erkenntnißvermögens gemäs denken soll, sie kann mir die Verbindlichkeit nicht auflegen, bloße Noumena für reelle anschauliche Objekte zu halten, Dinge für wahr und würklich anzunehmen, zu welchen nirgend ein vernünftiger Grund vorhanden ist, widersprechende Dinge für zusammenpassend zu halten, und die Gesetze des Denkens auf eine ganz verkehrte Weise anzuwenden. Eine Offenbarung, welche diese Foderungen an die Menschen thut, kann nicht vorhanden, kann nicht für Menschen gegeben seyn, weil sie einen ganz andern Gebrauch der Gesetze des Denkens voraussetzt, als ihm die Natur derselben unbedingt vorschreibt.

Laßt uns nach diesem allem sehen, ob in den Behauptungen der Supernaturalisten ein Grund zur Widerlegung des Lehrgebäudes des Spinoza liegen könne.

Zuvörderst müßten sie ihm, da er den Grund unserer Erkenntniß von Gott in die Vernunft setzt, das Gegentheil davon, und daß dieser Grund lediglich in der Offenbarung liege, beweisen, welches sie bis auf diese Stunde noch nicht geleistet haben. Die Autoritäten, auf welche sie sich blos berufen, können den Mangel dieses Vernunftbeweises nicht ersetzen, oder sie müßten auch für die alten heidnischen Orakel, für die Bücher der Sybillen und andere dergleichen Schriften, von welchen ein göttlicher Ursprung vorgegeben wurde, gültig seyn. Denn auch die Völker der alten Zeit hielten ihre heiligen Bücher und die frommen Personen, die

sich göttlicher Eingebungen rühmten, in Ehren, und bauten auf ihre Autorität. Und wenn unsere Supernaturalisten, in Bestreitung des alten Aberglaubens dieser heidnischen heiligen Bücher und Offenbarungen, schlechterdings kein anderes Mittel wissen und anwenden können, als die Vernunft, warum verlangen sie, daß wir diese verleugnen sollen, sobald es darauf ankommen soll, dasjenige zu prüfen, was sie selbst für Offenbarung ausgeben?

Ferner enthalten unsere göttlichen Bücher keine Offenbarung von Gott, die dem geradezu entgegen wäre, was Spinoza von Gott lehrt. Jene sagen: es ist nur ein Gott, er ist ein geistiges Wesen, ewig, unendlich, unwandelbar, allgegenwärtig, der Schöpfer und Erhalter der Welt u. s. w. Auch dieses sagt Spinoza, obwohl in der Sprache seiner Metaphysik: Gott ist die ewige, unendliche, unwandelbare, keiner Veränderung unterworfene Substanz, er ist einzig, die vernünftige, freye und inwohnende Ursache der ganzen Natur, ohne Gott kann nichts seyn, nichts gedacht werden, sein Verstand, sein Wille ist mit unserm menschlichen Verstande und Willen unvergleichbar u. s. w.

Der ganze Unterscheid, durch welchen beyde, Spinoza und die Supernaturalisten in Ansehung der Lehre von Gott getrennt sind, besteht blos in der Quelle, aus welcher beyde ihre Erkenntniß Gottes schöpfen. Spinoza findet sie in der Vernunft, und glaubt das Daseyn Gottes aus dem Lichte der Vernunft beweisen zu

können; die Supernaturalisten substituiren hingegen der Vernunft die Offenbarung; und wenn der Beweis des erstern darum mangelhaft und unzureichend ist, weil sich von Etwas, das kein Gegenstand unserer sinnlichen Vorstellung seyn kann, das Daseyn aus bloßen Begriffen nicht erkennen läßt, so verfahren die letztern nicht minder fehlerhaft, wenn sie ihrer Offenbarung die Kraft einer vollkommenen Demonstration beylegen, und etwas mehr als einen vernünftigen Glauben fodern wollen.

Auch den dogmatischen Skeptikern ist es unmöglich, die Lehre des Spinoza von Gott zu widerlegen; denn worauf wollen sie ihren Anspruch auf einen alleinigen ausschliessenden Besitz der Wahrheit gründen, wenn sie die Frage, ob ein Gott sey, für unbeantwortlich halten, da ihnen hierin von allen übrigen philosophischen Partheyen widersprochen wird, und sie selbst keine Gründe für die Unmöglichkeit der Beantwortung dieser Frage anzugeben vermögen? Denn, wenn es anmasend ist, in Ansehung solcher Gegenstände, wo alle Einsicht, alles eigentliche Wissen aufhört, mit Einsicht und Wissen zu pralen, so verfährt man hingegen nicht minder unbescheiden, und verkennt nicht minder die wahre Bestimmung der Vernunft, wenn man dasjenige gerade zu verneinet, was ausserhalb der Gränzen unserer anschauenden Erkenntniß liegt. Es folgt nicht, daß etwas nicht sey und seyn könne, weil wir davon keine anschauende Erkenntniß besitzen. Die Möglichkeit des Daseyns des Gegenstandes solcher transscenden-

ter Ideen ist dadurch noch nicht aufgehoben. Alles, was sich davon mit Grunde behaupten läßt, ist, daß wir davon nichts wissen. Wir würden aber von dergleichen Gegenständen ein würkliches Wissen behaupten, wenn wir das Daseyn derselben darum geradezu leugnen wollten, weil wir noch keinen Grund zu Annehmung eines solchen Daseyns in unserer Vernunft entdeckt haben. Wo wäre der Grund, kann der kritische den dogmatischen Skeptiker fragen, der ein solches Wissen rechtfertigte? — Die Anwendung auf die Lehrsätze des Spinoza ergiebt sich von selbst.

Was den dogmatischen Skeptikern zur Last fällt, trift auch die dogmatischen Atheisten. Auch sie behaupten ein Wissen, indem sie nicht allein das Nichtseyn einer von der Welt verschiedenen vernünftigen und freyen Ursache derselben, sondern auch, daß die Ursache der Welt von der Welt selbst nicht wesentlich verschieden sey, beweisen zu können, sich anmasen. Sie sind aber nicht im Stande, dieses anmasliche Wissen durch einen vernünftigen Grund zu rechtfertigen. Wie können sie behaupten, daß der Begriff, den sich die dogmatischen Theisten von Gott machen, widersprechend sey, da sie selbst von dem Gegenstande dieses Begrifs so wenig als jene etwas wissen und erkennen? Wie können sie sagen, daß ein Prädikat das Subjekt, womit es verknüpft wird, aufhebe, wenn sie von diesem Subjekte selbst gar keine Kenntniß haben? Wenn also die dogmatischen Theisten gleich keinen Grund haben, auf welchen

sie ihren Begriff und ihren Beweis vom Daseyn Gottes bauen können, so kann ihnen doch wenigstens von den dogmatischen Atheisten dieser ihr Begriff nicht entrissen, und ihr Beweis vom Daseyn Gottes nicht entkräftet werden, da diesen selbst der Grund fehlt, auf welchen sie ihre Meinung stützen können, und ihre Behauptung gegen die Theisten blos in einem grundlosen Widerspruch besteht.

Die stärksten Anfälle, die das Lehrgebäude des Spinoza bis jezt auszuhalten hatte, kamen, welches sehr sonderbar ist, von der Seite der dogmatischen Theisten, also von der Parthey her, zu welcher Spinoza selbst gehörte; ein Umstand, der allein schon gegen die Gründe, auf welche diese Parthey ihre Erkenntniß von Gott bauet, gerechten Verdacht erregen muß. Die Quelle des Widerspruchs der Theisten gegen den Spinoza liegt, außer dem, daß ihn die meisten nicht verstanden haben, in der Verschiedenheit der Definitionen, die beyde, Spinoza und seine Gegner, ihren Systemen zum Grund gelegt haben. Selbst Bayle ist, ohnerachtet seines Scharfsinns, nicht tief genug in das Lehrgebäude des Spinoza eingedrungen, so sehr er auch bemühet ist, diesen Vorwurf von sich abzulehnen; und er schiebt ihm Behauptungen unter, denen dieser sogar ausdrücklich widersprochen hatte. Er vermischt die Ausdehnung, als Eigenschaft Gottes betrachtet, mit den ausgedehnten Körpern; und seine ganze Widerlegung schränkt sich lediglich auf diesen Gegenstand ein, indeß

indeß er das, worauf das spinozistische Lehrgebäude allein ruhet, nemlich die Definition von der Substanz, und was, wenn man diese einmal gelten läßt, unmittelbar daraus fließt, daß es nemlich nicht mehr als eine einzige Substanz gebe, und daß diese Gott sey, unangefochten läßt. Es ist schon zu vermuthen, daß es andern, die nicht mit demselben Maas von Scharfsinn und Gelehrsamkeit versehen waren, eben so schlimm, wo nicht noch schlimmer, ergangen ist, und es würde deshalb eine vergebliche und undankbare Arbeit seyn, sie alle der Reihe nach hier die Musterung passiren zu lassen. Ich wähle daher aus der Menge derer, die aus dieser Parthey gegen Spinoza aufgetreten sind, nur den Freyherrn von Wolf als denjenigen aus, der die Subtilitäten des spinozistischen Lehrgebäudes unter allen, die vor ihm gegen dasselbe geschrieben haben, am richtigsten gefaßt hat *).

Wolf macht gegen den Begriff oder die Definition des Spinoza von der Substanz die Einwendungen, daß er erstlich die Substanz nicht in der gewöhnlichen Bedeutung nehme, und zweytens mit dem von sich selbst existirenden Dingen vermenge.

Der erste Einwurf ist sehr unerheblich. Denn daraus, daß man etwas nicht in der gewöhnlichen Bedeutung nimmt, folgt nicht, daß die von der gewöhnlichen abwei-

*) In seiner Theologia Naturali methodo scientifica pertractata. P. II. Sect. II. Cap. IV. Edit. secundae. Frcf. et Lips. 1741.

abweichenden Bedeutung falsch sey, da auch die gewöhnliche Bedeutung irrig seyn kann. Und welche unter solchen Partheyen, deren jede von Gegenständen, welche durch keine sinnliche Erfahrung gegeben werden können, etwas positiv zu wissen behauptet, kann sich zum Schiedsrichter der andern aufwerfen, und die Bedeutung einer Sache festsetzen, von welcher die eine so viel weiß oder nicht weiß, als die übrigen? Unter Substanz in der gewöhnlichen Bedeutung, fährt der Freyherr von Wolf fort, wird ein Ding verstanden, welches innere beständige und auch veränderliche Bestimmungen in sich faßt, oder in welchem Einiges immer einerley bleibt, nemlich die Essentialien und die Attribute, das übrige aber sich successiv verändert, nemlich die Modi; da hingegen nach dem Spinoza eine Substanz ein Ding, ein Wesen ist, das in sich selbst ist, durch sich selbst besteht, und dessen Begriff des Begriffs eines andern Dinges nicht bedarf. Woher weiß man aber, daß eine Substanz sowohl unveränderliche als veränderliche Bestimmungen in sich fasse; welches ist der Erkenntnißgrund davon? Diese Frage ist schlechterdings unbeantwortlich, und auch von dem Herrn von Wolf unbeantwortet gelassen. Die von ihm angeführte gewöhnliche Bedeutung des Wortes Substanz ist also nicht minder willkührlich als die des Spinoza, und führt, beym Lichte besehen, geradezu zum Pantheismus, welches meiner Ueberzeugung nach die spinozische Definition nicht thut. Denn wenn unter Substanz, nach der gewöhn-

wöhnlichen Bedeutung, ein Wesen verstanden werden soll, in welchem Einiges unveränderlich bleibt, das übrige aber successiven Veränderungen unterworfen ist, Gott aber, nach den Begriffen der dogmatischen Theisten und Wolfs selbst, eine Substanz ist, so muß auch das Wesen desselben nicht blos aus den unveränderlichen, wesentlichen Eigenschaften, sondern auch aus den Modis bestehen, die sich successiv verändern. Alles demnach ist Gott, und Gott ist alles.

Es ist unverkennbar, daß Wolf und seine Schule, auch die Gegenstände der Körperwelt zu Substanzen haben machen und Gott und die natürlichen erschaffenen Dinge in der Definition der Substanz haben zusammen fassen wollen; dadurch aber in der That sehr unconsequent geworden sind; indem sie auf der einen Seite den Menschen, Thieren und leblosen Geschöpfen etwas zueignen, was auch Gott angehöret, nemlich das unveränderliche Wesentliche; und doch auf der andern Seite die gänzliche Verschiedenheit und Abhängigkeit der sinnlichen Natur und ihrer Theile behaupten und durchsetzen wollen. Diesen Vorwurf kann man dem Spinoza aber nicht machen, sondern man muß vielmehr bekennen, daß er, wenn man es doch einmal darauf anlegen will, über ausserhalb des Horizonts unserer Erfahrung liegende Gegenstände, dergleichen Gott ist, zu philosophiren, diesem Bedürfnisse, so weit es der menschlichen Vernunft nur möglich war, volle Genüge geleistet habe. Seine Begriffe sind, nach dogmatisch-theistischen Grundsä-

tzen beurtheilt, so genau abgewogen, und so bestimmt, daß eine solche Vermischung des Göttlichen und Natürlichen oder Körperlichen gar nicht statt finden kann, wie die Darstellung seines Lehrgebäudes deutlich genug an den Tag legt.

Der zweyte Einwurf des Herrn von Wolf, daß Spinoza nemlich die Substanz mit dem von sich selbst existirenden Dinge (ente a se) verwechsele, ist von nicht größerer Erheblichkeit. Dieser Einwurf setzt voraus, daß beyde, die Substanz und das Wesen oder Ding, das von und durch sich selbst existirt, das zu seiner Würklichkeit nicht der Würklichkeit eines andern Wesens bedarf, verschieden sind; und der Grund dieser Verschiedenheit liegt, nach Wolf nur darin, daß der Charakter der Substanzialität sich nicht blos auf Gott einschränke, wie Spinoza will, sondern auch allen Gegenständen der sinnlichen Vorstellungen zukomme. Er hat aber diese Meinung durch nichts bewiesen, sie ist auch unmöglich zu beweisen, seine Definition von der Substanz ist also willkührlich, und daher die Behauptung des Spinoza, daß Gott, als die einzige Substanz, nicht von dem Wesen, das durch und von sich selbst existirt, oder von der Ursache seiner selbst, verschieden sey, aus Wolfischen Grundsätzen und Begriffen nicht widerlegbar.

Auch hier springt die Inconsequenz der dogmatischen Theisten in ihrer Widerlegung des Spinoza von selbst in die Augen. Sie selbst sprechen doch dem höchsten Wesen den Charakter der Substanzialität nicht ab, Wolf

nennet

nennet ihn ausdrücklich eine Substanz; auch behauptet Wolf, und mit ihm alle Theisten, daß Gott die Ursache seiner selbst sey, daß der Grund seines Daseyns nirgend außer ihm, sondern in ihm selbst zu suchen sey; wie können sie denn verlangen, daß man die Substanz von der Ursache seiner selbst trennen soll? oder giebt es auch endliche Substanzen, Dinge an sich, die zu seyn anheben und aufhören? Substanzen, mit wesentlichen Bestimmungen, die einmal nicht wesentlich gewesen sind und seyn werden? oder lassen sich Substanzen, an welchen sich selbst nach den Begriffen dieser Parthey weder Ausdehnung, noch Figur, Größe und dergleichen denken läßt, so zusammensetzen, daß Körper oder zusammengesetzte Substanzen daraus entstehen? oder sind die ersten Bestandtheile, in welche die Chemie die Körper zu zerlegen und aufzulösen vermag, Substanzen? So gewiß es ist, daß diejenigen, welche diese Fragen bejahend beantworten, offenbare Widersprüche behaupten; so unwidersprechlich ist es, daß diejenigen, welche über dergleichen über den Horizont unseres Verstandes gehende Gegenstände etwas festsetzen zu können glauben, auf die Begriffe des Spinoza zurückkommen müssen, wenn sie sich nicht Verlegenheiten und Inconsequenzen aussetzen wollen; daß sie mithin mit Spinoza nur eine Substanz anzunehmen und in dieser Substanz auch zugleich das Wesen, welches die Ursache seiner selbst ist, anzuerkennen genöthiget sind, um nicht das Endliche mit dem

Unendlichen, das Einfache mit dem Zusammengesetzten zu vermischen.

Diese zwey Einwürfe gegen die Definition Spinozas von der Substanz sind der Angel, um welche sich die ganze Widerlegung Wolfs gegen das System des Spinoza dreht. Er läßt die Sätze desselben, daß mit der unendlichen Substanz Daseyn nothwendig verbunden, und das unendliche Denken eine Eigenschaft der unendlichen Substanz sey, unberührt, und sucht gegen ihn zu beweisen,

1) er habe nicht bewiesen, daß nicht zwey oder mehrere Substanzen gleiches Wesens existiren könnten; vielmehr gebe es würklich mehrere Substanzen von einerley Gattung oder Art.

2) nicht bewiesen, daß die Substanz von sich selbst sey.

3) daß er die Weisen der Substanz unrichtig entgegen setze, und die Weise mit dem Wesen von einem andern existirenden Wesen (ente ab alio) vermische.

4) daß er von der Ausdehnung einen irrigen Begriff habe, und daß dieselbe keine Eigenschaft der unendlichen Substanz sey.

5) habe Spinoza nicht erwiesen, daß die endlichen denkenden Dinge Weisen des unendlichen Denkens wären.

Beleuch-

Beleuchtung des ersten Einwurfs.

Der Beweis des 5ten Satzes des Spinoza, daß in der ganzen Natur nicht zwey oder mehrere Substanzen gleiches Wesens oder gleicher Eigenschaften seyn können, ist dieser:

Wenn es zwey oder mehrere Substanzen von gleichem Wesen gäbe; so müßten solche entweder in Ansehung ihrer Attribute, ihrer Eigenschaften, oder in Ansehung ihrer Affektionen verschieden seyn. Im ersten Falle müßte man, eben wegen dieser Verschiedenheit der Attribute, zugestehen, daß es nicht mehr als eine Substanz von gleichem Wesen oder gleichen Attributen, die also mit allen übrigen gar nichts gemein hätte, gebe. Im zweyten Falle aber würde man, wenn man die Affektionen von der Substanz, welche der Natur nach doch eher als ihre Affektionen angenommen werden muß, absonderte und sie so betrachtete, wie sie an sich ist, die eine Substanz nicht mehr von der andern unterscheiden können, d. i. es können ihrer nicht mehrere, sondern nur eine einzige seyn.

Die ganze Widerlegung Wolfs gründet sich hauptsächlich auf folgende Säze:

1) nehme Spinoza das Attribut, wodurch nach seinem Sinne das Wesen der Substanz, oder des Dinges überhaupt ausgedrückt werde, als uneingeschränkt oder als etwas an, das seiner ursprünglichen Schranken entblößt sey, mithin als etwas,

das eine gewisse höhere Gattung, (wie z. B. der Körper überhaupt,) ausmache; folglich stelle er sich nur ein Ding im Allgemeinen oder überhaupt, (ens universale) vor.

2) Da aber nicht allgemeine, sondern nur einzelne Dinge existirten, welche durchgängig bestimmt sind, die ursprünglichen Einschränkungen aber, welche die wesentlichen Stücke an sich hätten, und durch welche sich die Wesen der Dinge unterschieden, ihnen dergestalt anhiengen, daß sie von denselben nicht getrennet werden könnten; so sey klar, daß Spinoza seinen Satz keinesweges bewiesen habe.

Was den ersten Satz betrift, so ist allerdings richtig, daß Spinoza das Wesen der Substanz als uneingeschränkt annehme; unrichtig hingegen, daß er die Substanz als ein Ding überhaupt, und als ein solches allgemeines Ding, das seiner ursprünglichen Schranken entblößt sey, ansehe. Die Substanz ist ihm vielmehr, wie aus seinem ganzen Systeme erhellet, das realeste, was sich nur denken läßt, es existirt, nach ihm, objektive, nothwendig, und mit seinem Wesen ist Daseyn nothwendig verbunden. Das Wesen und Daseyn dieser Substanz ist schon an und für sich selbst ohne Schranken. Sie ist ihm eben das, was auch nach Wolf das höchste Wesen seyn soll, uneingeschränkt, unendlich und ewig; nur ist zwischen beyden der Unterschied, daß Spinoza diese Substanz als die einzige, Wolf hingegen neben

dieser uneingeschränkten noch zwey andere Gattungen von Substanzen, nemlich die Elemente der materiellen Dinge, und die menschlichen Seelen, welche ursprüngliche Schranken haben, annimmt.

Da dem also ist, so streitet Wolf gegen sich selbst, wenn er die Substanz des Spinoza, die ihm die einzige ist, nicht als würklich existirend, sondern nur als einen allgemeinen Begriff, als ein Ding überhaupt, gelten lassen will; denn alsdann könnte Gott, auch nach Wolfs Begriffen, nach welchen derselbe die einzige uneingeschränkte Substanz in seiner Art ist, nicht als objektive existirend, sondern auch nur als ein allgemeines Ding, oder als ein Ding überhaupt, oder als bloße Idee gelten.

Der Inhalt des zweyten Wolfischen Satzes paßt also offenbar nicht auf die einzige Substanz, die beyde Partheyen annehmen; sondern nur auf diejenigen, die etwa behaupteten, daß die Wesen der materiellen Elemente und die menschlichen Seelen nicht eingeschränkt wären. Wolf nimmt also unvermerkt an, und setzt unerwiesen voraus, daß es außer der höchsten Substanz noch andere, körperliche und geistige Substanzen gebe, daß den wesentlichen Stücken derselben, oder dem, was ihr Wesen ausmache, ursprüngliche Einschränkungen dergestalt anhiengen, daß sie von denselben nicht getrennet werden könnten, und daß sich durch diese Einschränkungen die Wesen der Dinge unterscheiden ließen. Da es sich aber sogleich ergeben wird, daß sein Beweis von

der Existenz mehrerer Substanzen grundlos ist, daß sich überhaupt von dem Wesen der Substanzen so wenig als von dem Daseyn derselben erkennen und dogmatisch behaupten lasse; so folgt auch von selbst, daß dasjenige, was man von dem Wesen solcher Substanzen aussagt, wie z. B. hier, daß sie ursprüngliche, vermöge ihres Wesens in ihnen inhärirende, von ihnen unzertrennliche Schranken haben, nicht als erkannt vorausgesetzt werden könne; und daß die Behauptung, daß sich die Wesen der Substanzen durch ihre ursprünglichen Einschränkungen von einander unterscheiden ließen, keinen Grund habe.

Wolf fühlte wahrscheinlich selbst, daß mit seiner Widerlegung des spinozistischen Satzes allein die Sache selbst noch nicht abgethan sey, und man vielleicht noch glauben könnte, daß, wenn auch Spinoza den Beweis nicht von der rechten Seite aufgegriffen hätte, doch noch ein Grund zur Behauptung desselben irgendwo vorhanden seyn möchte. Er unternahm also den Beweis von dem Gegentheile, nemlich der Mehrheit der Substanzen, selbst, mit welchem wir uns nun beschäftigen wollen.

Er legt hier den Begriff der Substanz nach der gewöhnlichen Bedeutung zum Grunde, nach welcher eine Substanz ein Subjekt sey, in welchem das Wesentliche immer dasselbe bleibe, die Weisen in demselben aber sich successiv veränderten. Die Gattungen und Arten der Dinge hätten einerley Wesentliches, ingleichen einerley

Eigen-

Eigenschaften, und unter einer und derselben Bedingung wären in denselben auch einerley Weisen, auf eine nächste oder entfernte Art möglich.

Ferner wäre ja eine jede Seele eine Substanz, und es könne niemand die Existenz derselben läugnen. Das W sen aller Seelen bestehe aber in der materialiter durch die Situation des organischen Körpers im Universum, und formaliter durch die Beschaffenheit der sinnlichen Werkzeuge eingeschränkten Kraft, sich das Universum vorzustellen. Sie hätten also alle einerley Wesen, ob sie gleich der Zahl nach verschieden wären. So auch in Ansehung der Körper; diese wären Aggregate einfacher Substanzen als ihrer Elemente; alle Elemente gehörten aber zu einer und derselben Gattung oder Art; mithin gäbe es so viel Substanzen von einerley Gattung oder Art, als Elemente materieller Dinge existirten.

Hier stehen zuvörderst zwey Definitionen von der Substanz einander gegen über, und jede Parthey behauptet, die ihrige sey die richtige. Wir haben aber bereits gesehen, daß Wolf den Begriff des Spinoza von der Substanz nicht zu verdrängen im Stande war, und daß überdies der seinige Folgerungen erlaubte, die das Einfache mit dem Zusammengesetzten, das Endliche mit dem Unendlichen, Gott und die erschaffenen Dinge vermischt und unter einerley Benennung zusammenfaßt; mit einem Worte, den Pantheismus herbeyführte, den er doch selbst bestreitet. Beyde, Spinoza

und Wolf, behaupten etwas von der Substanz zu wissen, ohngeachtet keiner von beyden etwas von ihr erfahren hat; beyde machen die Substanz zu einem würklichen erfahrbaren Objekt; da sie doch weiter nichts als ein Verstandesbegriff ist, der nur das Mannichfaltige unserer Erfahrungen ordnen und in einen Zusammenhang bringen soll. Keiner von beyden ist sich der Substanz als eines würklichen außer seiner Vorstellung befindlichen Gegenstandes bewußt, den er von dem Bewußtseyn seiner selbst, als Subjektes, und von dem Bewußtseyn der Vorstellung der Substanz zu unterscheiden vermögend wäre. Keiner von beyden kann also dem andern vorwerfen, daß seine Beschreibung von der Substanz unrichtig sey; wobey ich doch noch immer wiederhole, daß der Begriff des Spinoza unter allen dogmatisch-theistischen Begriffen von der Substanz, der sublimirteste sey, auf welchen man also zurückkommen müsse, wenn man sich anders nicht in seinen eigenen Schlingen fangen will.

Was von der Substanz überhaupt gilt, gilt auch von den Seelen und den Elementen oder Substanzen der Körper; da auch diese beyden keine Gegenstände unserer sinnlichen Vorstellungen seyn können.

Wegen des Beweises, daß jede Seele eine Substanz sey, verweist der Herr v. Wolf auf den §. 48. seiner Psychol. rationalis, wo er so schließt:

Die Seele ist weder ein Körper, noch ein dem Körper mitgetheiltes Attribut, sie ist also auch weder ein

ein zusammengesetztes Ding, noch einem zusammengesetzten Dinge mitgetheilt. Da nun alle Dinge entweder zusammengesetzt oder einfach sind, so muß die Seele einfach seyn.

Weil auch hiernächst die Gedanken beständig abwechseln und immer andere auf einander folgen, so gehören dieselben zu den Modis; die Seele, welcher diese Modi zukommen, ist also fähig modificiert zu werden; und da sie bekanntlich zugleich mit dem Körper eine Zeit lang beharret (denn ob sie ohne denselben existiren könne oder nicht, ist hier nicht nöthig zu bestimmen); so ist sie auch beharrend (perdurabilis). Nun ist aber ein beharrendes und zugleich ein modifikationsfähiges Subjekt eine Substanz; folglich ist die Seele auch eine Substanz.

Jener Wolfische Beweis von der Einfachheit der menschlichen Seele beruhet lediglich auf der Eintheilung der Dinge in einfache und zusammengesetzte. Diese Eintheilung gründet sich aber nicht auf Erfahrung, und ist blos metaphysisch; denn wir wissen von keinen andern als solchen Dingen, die einer physischen Theilung fähig sind. Das Einfache in dieser Eintheilung der Dinge ist also ein bloßes Verstandeswesen, und die würkliche Objektivität desselben nur erschlichen. Denn darum, daß wir in Gedanken zwischen einfachen und zusammengesetzten Dingen unterscheiden, folgt noch nicht, daß dieser Unterschied auch ausser unserer Vorstellung statt finde. Das Daseyn von etwas veroffenbaret sich

uns nur dadurch, daß wir das Bewußtseyn unserer Vorstellungen von dem Bewußtseyn des Gegenstandes derselben unterscheiden, welches bey dem Einfachen nicht möglich ist, da wir uns desselben immer nur als bloße Vorstellung bewußt sind. Wir können also auch nicht mit Grunde behaupten, daß das Subjekt der Gedanken, weder ein Körper, noch ein dem Körper mitgetheiltes Attribut, sondern einfach sey.

In dem Beweise von der Substanzialität der Seele, wird die leztere schon als ein würkliches anschauliches Objekt vorausgesezt. Denn es heißt: die Gedanken kämen als Modi der Seele als Subjekt zu, sie sey fähig modificiert zu werden, sie beharre eine Zeit lang zugleich mit dem Körper. Es soll aber erst bewiesen werden, daß ich mir eines Wesens als Objektes, das in mir selbst denkt, und verschieden von meinen Gedanken und Vorstellungen, so wie von dem Urtheile: ich denke, und von meinem Körper, ingleichen ihrer besondern, von der Existenz meines Körpers verschiedenen Existenz bewußt bin. Ein solcher Beweis ist aber unmöglich: Der Irrthum liegt darin, daß man in dem Saz, oder dem Urtheil: Ich denke, welches der einzige Text der rationalen Psychologie ist, und welches durch die Verbindung der Gedanken, als innerer Erfahrungen, mit der Categorie der Substanz entsteht, das Denken oder die Gedanken als Prädikate des Ichs, als eines würklich beharrenden anschaulichen Subjektes, oder einer Substanz als würklichen Dinges nimmt.

Das

Das Ich ist aber eine ganz einfache von allem Inhalte völlig leere Vorstellung, in welcher sich gar nichts unterscheiden läßt; es ist ein bloßer Ausdruck, durch welchen wir bekennen, daß wir uns unserer als denkend bewußt sind; ein metaphysisches Wesen, das nur die Stelle des uns ganz unbekannten Subjekts der Gedanken vertreten soll, eines Subjekts, das sich uns nicht durch sich selbst offenbaret, sondern uns nur seine Würkungen in den Vorstellungen wahrnehmen läßt; von welchem man also weder etwas bejahen noch verneinen, dem man die Categorien der Substanz der Einfachheit u. dergl. als Prädikate weder beylegen noch entziehen kann.

Die Unzulänglichkeit aller Vernunftbeweise von der Substanzialität und Einfachheit der Seele hat Herr Professor Kant im ersten Hauptstück des zweyten Buchs der transscendentalen Dialektik S. 399. ff. der zweyten Ausgabe seiner Krit. d. r. Vern. so befriedigend dargethan, daß es überflüßig seyn würde, mich hier in ein umständlicheres Detail einzulassen. Ich verweise also dahin.

Was das Prädikat der Beharrlichkeit oder das Daseyn zu aller Zeit betrift, so ist solches als eine Categorie völlig leer und ohne allem Inhalt, wenn es nur auf Dinge an sich, dergleichen hier das angenommene Subjekt des Denkens ist, und nicht auf Gegenstände einer möglichen Erfahrung angewendet wird. Es ist weiter nichts als ein Spiel des Verstandes mit der Vor-

stellung

stellung von einem abgesondert von dem Körper im Menschen existirenden einfachen Wesen, das Seele genennet wird, das aber als solches noch für keinen Menschen ein Gegenstand der Anschauung gewesen ist, welchem also auch nicht geradezu Beharrlichkeit oder ein Daseyn zu aller Zeit zum voraus beygelegt werden kann. Daseyn kann von etwas weder vorausgesetzt, noch auch a priori erwiesen, sondern muß sinnlich erkannt werden.

Eine gleiche Bewandniß hat es auch mit den angeblichen Substanzen der Körper, aus welchen diese zusammengesetzt seyn sollen. So unmöglich es ist, uns die Entstehung oder Zusammensetzung der Körper aus einfachen Substanzen, die keine Theile, keine Figur, keine Größe haben, die keinen Raum erfüllen, nicht ausgedehnt sind, deren Bestimmungen mithin in blossen Negationen bestehen, und gerade das Gegentheil von den Körpern ausmachen, vorzustellen, so unmöglich ist es auch, das Daseyn derselben a priori behaupten und beweisen zu wollen, da das, was nicht sinnlich vorstellbar ist, auch keinen Gegenstand unserer Erkenntniß und unseres Wissens abgeben kann. Daß die Körper aus einfachen Substanzen bestehen, beweist Wolf so:

Alle Dinge sind entweder einfach oder zusammengesetzt; nun giebt es aber in einem zusammengesetzten Dinge kein anderes Substanziale als die einfachen Wesen; es ist also unmöglich, daß es ausser den einfachen Substanzen eine andere Substanz gebe, oder daß es eine Substanz gebe, die nicht einfach wäre.

Ich habe bereits angemerkt, daß die Eintheilung der Dinge in einfache und zusammengesetzte blos metaphysisch und nicht in der Erfahrung gegründet sey. Wir wissen nur von zusammengesetzten Dingen, aber gar nichts von einfachen, die sich nicht einmal nach positiven Bestimmungen denken lassen; der Beweis ist also seiner Stütze beraubt. Man höre aber den Beweis, daß alle Dinge entweder einfach oder zusammengesetzt sind, selbst, wie ihn Wolf im §. 685 seiner Ontologie angiebt. Wir müssen seine eigenen Worte anführen: Quoniam *quodlibet* vel eſt, vel non eſt; *ens* omne vel partes habet, vel nullas habet. Si partes habet, compoſitum eſt, ſi nullas habet, ſimplex. Ens igitur omne etc. Zuvörderst ist hier die Unbestimmtheit des Ausdrucks *quodlibet* nicht zu übersehen, welcher einen doppelten Sinn zuläßt. Er kann sich nemlich sowohl auf das bloße Denkbare, als auf würkliche Dinge beziehen. Nur in dem erstern Falle kann die Eintheilung gelten, alles Denkbare ist entweder, oder ist nicht; im zweyten Falle hingegen kann man nicht sagen: alle Dinge, d. i. solche Wesen, die nicht blos gedacht werden, sondern würklich existiren, sind entweder oder sind nicht, weil dieses sonst ein Widerspruch seyn würde. Und je nachdem man eine von diesen beyden Bedeutungen zum Grunde legt, wird sich auch die Folge anders modificiren.

Wenn unter dem quodlibet das blos Denkbare verstanden wird, so wird der Schluß so lauten:

Weil

Weil ein jedes Denkbare entweder ist, oder nicht ist, so hat ein jedes Ding (ens) entweder Theile, oder es hat keine. In jenem Falle ist es zusammengesetzt, in diesem einfach. Ein jedes Ding ist also entweder einfach oder zusammengesetzt.

Außer der Unschicklichkeit der Folgerung, die einem jeden von selbst in die Augen springt, kömmt es auch hier noch auf die Bedeutung des Wortes ens an, das ebenfalls entweder etwas blos Denkbares und Mögliches, oder etwas würklich Existirendes bedeuten kann. Nimmt man das ens im erstern Sinne, so löst sich alles in ein Nichts auf; das Denkbare ist nicht würklich; denke ich mir es aus Theilen bestehend, so bestehen diese Theile blos in der Einbildung; denke ich mir es hingegen als nicht aus Theilen bestehend, so denke ich mir eigentlich gar nichts; es wäre ein Denkbares, das nicht denkbar ist, also nicht einmal der Schatten von einem Schatten.

Wird aber das ens als ein würklich existirendes Ding genommen; so ist zwar wahr, daß dieses würkliche Ding Theile haben müsse; es ist aber widersprechend, von einem würklichen Dinge zu behaupten, daß es keine Theile habe. Denn die Würklichkeit eines Dinges erkennen wir eben daraus, daß wir das angeschaute Mannichfaltige, welches in einer Mehrheit der Theile besteht, unter einem Begriffe im Bewußtseyn zusammen fassen; und wenn wir von einem würklichen Dinge sagen, daß es keine Theile habe, so setzen wir nur das Ding als würklich voraus; es ist ein bloßes

Gedan-

Gedankenwesen, an welchem wir nur die Theile negiren. Ueberdieß kann man auch etwas, das keine Theile hat, noch nicht ein einfaches Wesen nennen, denn durch dieses wird in der That etwas Positives gesetzt, durch das Nichtseyn aller Theile aber etwas negiert und aufgehoben, aber nichts gesetzt.

Wenn unter dem Worte quodlibet aber ein würklich existirendes Ding verstanden wird, so lautet der Schluß so:

Weil ein jedes würklich existirendes Ding oder Wesen entweder ist oder nicht ist, so hat ein jedes Ding (ens) entweder Theile, oder es hat keine. In jenem Falle ist es zusammengesetzt, in diesem einfach. Ein jedes würkliches Ding ist also ꝛc.

Hier fällt von selbst in die Augen, daß sich von einem würklich bestehenden Dinge nicht sagen lasse, daß es nicht sey; und wenn seyn soviel heißen soll als Theile haben, nicht seyn aber soviel als keine Theile haben, wie läßt sich denn das Daseyn von einfachen Wesen behaupten, da Nichtseyn und keine Theile haben, als identische Begriffe genommen werden?

Dieser von der Abweichung des Spinoza von dem gewöhnlichen Begriffe der Substanz hergenommene Einwurf thut also dem Systeme des Spinoza keinen Schaden, da der Wolfische gewöhnliche Begriff selbst unstatthaft ist, und Wolf selbst die Mehrheit der Substanzen nicht zu beweisen im Stande war.

Beleuch-

Beleuchtung des zweyten Einwurfs.

Spinoza, sagt Wolf, hat nicht erwiesen, daß die Substanz von sich selbst sey, weil er nicht erwiesen hat, sondern nur voraussetzt, daß die Substanz nicht von einer andern hervorgebracht werden könne. Denn um dieses behaupten zu können, hätte er beweisen müssen, daß es nicht zwey Substanzen von gleichem Wesen geben könne, welches er doch mehr vorausgesetzt als bewiesen habe; vielmehr habe er, Wolf, das Gegentheil davon dargethan.

Wir haben aber in der Beleuchtung des ersten Einwurfs gesehen, wie dieser Beweis von der Mehrheit der Substanzen ausgefallen ist. Wir können ihn also dafür, wofür er hier ausgegeben, nicht gelten lassen. Da sich Wolf nicht blos mit der Widerlegung dieser Behauptung des Spinoza befriediget, sondern den Beweis des Gegentheils: daß nemlich das Wesen der Substanz nicht nothwendig Daseyn involvire, selbst übernimmt; so müssen wir ihn auch hören. Sein Beweis ist dieser.

Die Elemente der materiellen Dinge und die menschlichen Seelen sind zufällige Dinge.

Da nun zufällige Dinge den Grund ihres Daseyns nicht in sich selbst haben, so wird dadurch, daß man das Wesen der Elemente und der menschlichen Seelen setzt, noch nicht das Daseyn derselben gesetzt;

Also schließt das Wesen derselben das nothwendige Daseyn nicht in sich.

Nun sind aber die Elemente der materiellen Dinge und die menschlichen Seelen Substanzen;

Daher schließt das Wesen der Substanz das nothwendige Daseyn nicht in sich.

Nicht eine jede Substanz ist also nothwendig da.

Dieser Vernunftschluß beruht, wie man sieht, auf folgenden zwey Sätzen:

1) Daß die Elemente der materiellen Dinge und die menschlichen Seelen Substanzen, und

2) die Elemente der materiellen Dinge und die Seelen der Menschen zufällig sind.

Es ist aber bey der Beleuchtung des ersten Einwurfs gezeigt worden, daß wir von Elementen der materiellen Dinge und von den menschlichen Seelen gar keine Erkenntniß haben, daß wir von ihrem Wesen und von ihrer Beschaffenheit, und von ihnen, als Dingen an sich, nicht das geringste wissen; und also auch gar nicht urtheilen können, ob sie in den Körpern, als etwas ganz für sich allein bestehendes, als einfach oder zusammengesetzt, vorhanden sind; und daß es dem Herrn von Wolf nicht gelungen ist, die dogmatische Behauptung ihres würklichen Daseyns als einfacher Substanzen zu beweisen.

Eben aus diesem gänzlichen Mangel unserer Erkenntniß von dem Wesen und der Beschaffenheit der materiellen Elemente und menschlichen Seelen, erhellet

auch die Grundlosigkeit der Meinung, daß ihr Daseyn zufällig sey. Denn da sie, um zufällig seyn zu können, endlich seyn müssen; diese Endlichkeit aber, die in einem Anheben und Aufhören des Seyns besteht, so wenig als ein Daseyn zu aller Zeit von denselben behauptet und bewiesen werden kann, indem uns von ihnen, als von Dingen an sich, gar nichts bekannt ist; so läßt sich auch weder ihr zufälliges noch ihr nothwendiges Daseyn beweisen.

Man wird auch den Unterschied in dem doppelten Ausdrucke des Satzes, den sich der berühmte Verfasser zu beweisen vorsetzte, nicht unbemerkt lassen. Er will nemlich beweisen: daß nicht jede Substanz nothwendig existire, oder daß das Wesen der Substanz nicht nothwendig Daseyn involvire; welches zwey ganz verschiedene Sätze sind; indem nur letzterer das Gegentheil von der Behauptung des Spinoza ausdrückt, ersterer aber blos von zwey Gattungen von Substanzen zu verstehen ist, die Spinoza nicht als Substanzen annimmt, und eine Gattung von Substanz aushebt, die so wie die des Spinoza nothwendig, und durch sich selbst existirt. Durch dieses Mittel will er sich einen Weg offen lassen, die Unabhängigkeit der göttlichen Substanz, die eine dritte ganz eigene Art von Substanz, die von der materiellen Substanz und der Substanz der menschlichen Seele verschieden sey, in Sicherheit zu bringen. Ich muß aber bekennen, daß ich nicht begreife, wie, wenn der Ausdruck Substanz etwas Positives seyn soll, das

allem,

allem, was existirt, ist, zum Grunde liegt, und gleichsam der einfache Kern der Wesen ist, dieses Positive in der einen Art unendlich und nothwendig existirend, in der andern aber endlich und zufällig vorhanden seyn könne; und wie das, was doch allen Arten gemeinschaftlich zukommen soll, einigen dergestalt entzogen werden könne, daß man es nicht mehr als dasselbe zu denken vermag. Dieses ist aber die Folge von der Anwendung leerer Verstandesbegriffe auf bloße Ideen und auf Dinge an sich, bey welcher doch Spinoza immer noch am konsequentesten verfährt, indem er nur eine einzige unendliche Substanz annimmt, die Erscheinungen aber nicht als Substanzen gelten läßt.

Beleuchtung des dritten Einwurfs.

Spinoza, sagt Wolf, setzt die Weisen der Substanz unrichtig entgegen, und vermischt die Weisen mit den Wesen von andern existirenden Dingen. Wenn man das, was Wolf in dem §. 682. seiner Theol. nat. P. II. darüber gesagt hat, mit dem Inhalte des §. 160. seiner Ontologie vergleicht, so liegt der Grund seines Widerspruchs theils in der Verschiedenheit seines Begriffs von den Modis, theils darin, daß er die materiellen Dinge in der Natur und die menschlichen Seelen nicht als Modos betrachtet, sondern aus Substanzen zusammensetzt und bestehen läßt. Unter Modus verstehet er das, was den wesentlichen Stücken eines Dinges nicht widerstreitet, aber ob es gleich nicht von

den wesentlichen Stücken desselben bestimmt wird. Diese Definition drückt aber keine positiven Merkmale des Modus aus; man erfährt nicht, was er ist, sondern nur, was er nicht seyn soll, oder nicht seyn kann. Nach dieser Definition hätte Wolf zeigen müssen, daß es mit dem Wesen Gottes streite, die materiellen existirenden Dinge und die Seelen der Menschen für Modos der göttlichen Eigenschaften zu halten. Das hat er aber nicht gethan und auch nicht thun können, weil er die Substanzialität der materiellen Dinge und der menschlichen Seelen nicht zu beweisen im Stande war. Es bleibt also in Rücksicht auf die Wolfische Philosophie noch immer möglich, daß dieselben Modi der göttlichen unendlichen Eigenschaften seyn können, und zwar um so mehr, als er selbst Gott als die einzige uneingeschränkte Substanz anerkennet. Er kann also nicht mit Grunde behaupten, daß Spinoza die Modos mit den Wesen der existirenden Dinge oder mit den von andern existirenden Dingen hervorgebrachten Dingen verwechsele.

Zwar sagt Wolf, es sey nicht einerley zu sagen, in etwas anderm seyn, und etwas durch ein anderes denken; jenes drücke ein würkliches Seyn, dieses aber nur eine Möglichkeit, ein Seynkönnen in einem andern aus. Die bloße Möglichkeit mache es aber noch nicht aus; vielmehr müsse in einem andern seyn zugleich die Bedeutung haben, daß der Grund des Daseyns in etwas anderm zu suchen sey; und folglich dasjenige,

was

was in einem andern ist, um in demselben da zu seyn, die Kraft eines andern bedürfen. Nun sey aber das von einem andern Wesen hervorgebrachte Wesen (ens ab alio) dasjenige, welches, um zu seyn, die Kraft des andern bedürfe. Es erhelle also daraus, daß Spinoza den Modus mit dem von einem andern Wesen hervorgebrachten Wesen verwechselt habe.

Allein Spinoza kann auf diesen Einwurf dem Herrn von Wolf leicht und etwa so antworten: Mein in der Definition des Modus gebrauchter Ausdruck ist ganz bestimmt; Modus ist das, was in etwas anderm ist, und wodurch es sich denken läßt, was gar nicht gedacht werden kann, ohne jenes andere, worin es ist, vorauszusetzen. Er umfaßt alles, was ein Gegenstand der sinnlichen Erfahrung ist, alles vorhandene, die ganze Natur; sogar, daß ich behaupte, es sey nichts mehr möglich, das nicht schon da wäre. Was aber deinen zureichenden Grund des Daseyns von etwas in einem andern betrift, welchen du in den von andern existirenden Dingen hervorgebrachten Dingen zu finden glaubest; so kann ich denselben nicht dafür annehmen, da du die entia ab aliis für Dinge an sich, oder für Substanzen, und für aus Substanzen zusammengesetzte Dinge ausgiebst, ohne mir solches evident beweisen zu können; da ich hingegen alles, was in die Sinne fällt, für Modifikationen der unendlichen Eigenschaften des göttlichen Wesens und die Modifikationen oder Veränderungen, die sich in den natürlichen Dingen finden, z. B. die

Wärme und Kälte an dem Steine oder an dem Menschen oder an sonst einem andern Körper für modificata modificatione oder für Affektionen halte, die eines Theils eine Empfänglichkeit des afficirten, andern Theils aber auch zugleich in der Natur des afficirenden Körpers ihren Grund haben; und damit ein Körper afficiret werde, und ein anderer ihn afficire, dazu braucht weder der eine noch der andere eine Substanz zu seyn. Da du nun die Substanzialität der Körper und Seelen mir nicht beweisen, noch auch darthun kannst, daß beyde keine Modi sind, dabey aber bekennest, daß Gott die einzige uneingeschränkte Substanz sey; du hingegen meinen Beweis, daß alle natürlichen Dinge blos Modifikationen der göttlichen Eigenschaften sind, nicht hinreichend findest; so befinden wir uns wenigstens in Ansehung unserer wechselseitigen Ueberzeugung in gleichem Verhältniß, wir bleiben beyde einander gegen über auf den Füßen, ob ich gleich meyne, dich dadurch etwas von der Stelle weggerückt zu haben, daß du mir wenigstens die Einheit der uneingeschränkten, unendlichen und ewigen Substanz einräumest, und die Substanzialität der materiellen Dinge und der menschlichen Seelen nicht zu behaupten vermagst. Indeß die Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit auf deiner Seite dadurch vermindert wird, wächst sie auf der meinigen.

Beleuchtung des vierten Einwurfs.

Spinoza hat von der Ausdehnung einen irrigen Begriff und sie ist keine Eigenschaft der göttlichen Substanz.

stanz. Denn, sagt Wolf, er hält die Ausdehnung für eine Eigenschaft Gottes und also für etwas Würkliches. Sie sey aber nichts Würkliches, sondern nur eine Erscheinung, oder ein Schein (phaenomenon), welcher in dem Würklichen seinen Grund habe. Es ist richtig, daß die Ausdehnung nichts Würkliches, nichts objektiv Reelles ist; denn sie ist nur, so wie der Raum, die Form unserer äußern Anschauung, die subjektive Bedingung, unter welcher uns äußere von unserer Vorstellung verschiedene sinnliche Gegenstände erscheinen.

Unrichtig hingegen ist es, daß die Ausdehnung eine Erscheinung, (ein Phänomen) sey, und daß solche in dem Reellen, dem Würklichen ihren Grund habe. Denn da sie vor aller würklichen Wahrnehmung a priori in dem Gemüthe gegeben ist, und vor aller Anschauung der Objekte nothwendig vorausgehen muß, so kann sie selbst nicht ein außer unserer Vorstellung existirendes Objekt seyn. Eben so wenig kann sie aus eben diesem Grunde in dem Reellen der Objekte, d. h. im Sinne Wolfs, in den Elementen oder einfachen Substanzen ihren Grund haben; einen Beweis davon zu führen, ist auch darum unmöglich, da wir von diesen Elementen oder einfachen Substanzen selbst gar keine Erkenntniß haben, und im Fall wir auch das Daseyn derselben zugäben, wenigstens nicht zu begreifen im Stande sind, wie einfache Substanzen, die nach Wolfs Meinung selbst nicht ausgedehnt sind, gleichwohl den Grund der Ausdehnung enthalten können. Dieser Irrthum rüh-

ret daher, daß Wolf die Gegenstände der Sinnlichkeit nicht blos als Erscheinungen, sondern auch als Dinge an sich betrachtet, und behauptet, daß die Dinge an sich, in wiefern sie deutlich erkannt würden, Gegenstände des Verstandes, in wie fern man sie aber verwirret sich vorstelle, Gegenstände der Sinnlichkeit wären. Sonach mußte freylich, da man den Antheil, den das Gemüth an der Entstehung der Erkenntniß nimmt, noch nicht völlig ausgemittelt hatte, die Ausdehnung eine Eigenschaft der Dinge an sich seyn, in wiefern man sich solche verwirrt vorstelle. Durch die Kritik der reinen Vernunft ist aber nunmehr entschieden, daß die Sinnlichkeit nicht eine verwirrte Vorstellungsart der Dinge an sich, sondern eine besondere Quelle der Vorstellungen und das Vermögen sey, von Gegenständen afficirt zu werden, daß man nichts erkennen könne, was man nicht als Gegenstand der Sinnlichkeit anzuschauen vermöge, daß folglich die Dinge an sich oder die einfachen Substanzen schlechterdings unerkennbar und = o sind, und daß sich der Verstand von der Sinnlichkeit nicht dadurch unterscheide, daß jener die Gegenstände deutlich, diese hingegen dieselben verworren erkenne, jener in das innere Wesen der Dinge dringe, diese hingegen blos auf der Oberfläche hafte, sich blos mit dem in den Substanzen der Dinge gegründeten Schein abgebe; sondern dadurch, daß beyde, der Verstand und die Sinnlichkeit, zwey besondere Quellen der Vorstellungen und Vermögen des Gemüths, jener das Vermögen, Vorstellungen selbstthätig

thätig hervorzubringen, Einheit in den gegebenen Stoff der Vorstellungen zu bringen, Gegenstände zu denken, zu urtheilen, diese hingegen das Vermögen sey, von Dingen afficirt zu werden, und dadurch Eindrücke zu empfangen.

Ferner, fährt Wolf fort, lasse sich auch die Ausdehnung im Sinne des Spinoza nicht durch sich selbst denken. Denn sie bestehe in der Coexistenz des außer einander befindlichen Mannichfaltigen in Einem, und entstehe aus der Verknüpfung des außer einander existirenden Mannichfaltigen, nemlich durch die Ausdehnung der Körper, welche ein Aggregat einfacher Substanzen wären, das aus dem, was nicht ausgedehnt sey, entstehe, nemlich aus der Zusammenhäufung der Elemente selbst. Wir empfänden (percipirten) auch die Ausdehnung nur in so fern, als wir uns das außer einander existirende Mannichfaltige als in Einem vorstellten, und folglich dasselbe empfänden; es entstehe nemlich der Begriff von der Ausdehnung der Körper in der Seele, indem sie den innern Stand der Elemente in Eins verwirre. Wenn man also die Ausdehnung, ohne welche sich die Körper nicht empfinden, oder, nach dem Ausdruck des Spinoza, nicht denken ließen, deutlich empfinden oder erkennen wolle, so müsse man eine Erkenntniß von den Elementen, deren Aggregate die Körper sind, ingleichen von ihrem innern Stand und wie durch denselben das Mannichfaltige als in Einem vorgestellet werde, haben; oder, wenn man sich lieber allgemein aus-

ausdrücken wolle, man müsse erkennen, was das für ein Mannichfaltiges sey, das außer einander existire und wie solches in Einem coexistire. Die Erkenntniß der Ausdehnung setze also die Erkenntniß des außer einander befindlichen Mannichfaltigen und der Verknüpfung desselben in Eins voraus; insbesondere aber setze die Erkenntniß der Ausdehnung der Körper die der einfachen Substanzen und ihres innern Standes, ingleichen der Art und Weise, wie sie zusammengehäuft sind, um aus dem Mannichfaltigen eine Einheit zu werden, voraus. Da nun nach Spinoza dasjenige für sich gedacht werde, dessen Erkenntniß die Erkenntniß keines andern Dinges voraussetzt, so sey offenbar, daß die Ausdehnung in dem Sinne des Spinoza sich nicht für sich denken lasse.

Dieses ganze Raisonnement läßt sich aus dem, was ich bereits zuvor gesagt habe, ebenfalls beurtheilen. Ausser diesem können die Anhänger des Spinoza auch mit Grunde läugnen, daß die Erkenntniß der Ausdehnung die Erkenntniß der einfachen Substanzen oder Elemente, aus welchen die Körper zusammengesetzt seyn sollen, und die Erkenntniß der Art und Weise ihrer Zusammenhäufung erfodere, da Spinoza den Körpern die Substanzialität abspreche und die Leibnitz-Wolfische Schule ihnen solche durch keinen Beweis sichern könne. Ja sie können um so mehr darauf bestehen, daß sich die Ausdehnung für sich denken lasse, als sie eine Anschauung a priori ist, die aller sinnlichen Vorstellung äußerer Erschei-

scheinungen vorausgeht, eine nothwendige Bedingung der Möglichkeit dieser Vorstellungen ist, und als solche ein Gegenstand unsers Denkens werden kann.

Außer diesem sind auch die Begriffe des Neben- und Außereinanderseyns, welche Wolf in seine Definition der Ausdehnung aufnimmt, bloße Verstandesbegriffe, die alle Bedeutung verlieren, wenn sie, so wie er thut, auf bloße Verstandeswesen, dergleichen seine körperlichen Substanzen sind, angewendet werden.

Beleuchtung des fünften Einwurfs.

Endlich behauptet Wolf, Spinoza habe nicht erwiesen, daß die endlichen denkenden Dinge Weisen des unendlichen Denkens wären. Sein Beweis ist folgender: Ein Ding entsteht, wenn es zu seyn anhebt. Ein denkendes Ding entsteht also, wenn man den Satz des Spinoza annimmt, indem das unendliche Denken, welches er als ein das Wesen Gottes ausmachendes Attribut betrachtet, modificirt wird, und in wiefern dieses unendliche Denken auf unendliche Weise modificirt wird, müssen auch denkende Dinge, deren Anzahl unendlich ist, existiren. Das unendliche Denken wird also aus der Zahl nach unendlichen denkenden Dingen, zusammen genommen, bestehen, sie werden das Wesen Gottes ausmachen, oder es wird aus ihnen zusammengesetzt seyn müssen. Da nun dieses ungereimt sey, so sey es auch unmöglich, die endlichen oder eingeschränkten denkenden Dinge aus der Modifikation des

unend-

unendlichen Denkens, in wiefern es als ein göttliches Attribut betrachtet werde, entstehen zu lassen. Hieraus erhelle aber, daß die endlichen denkenden Dinge nicht Weisen einer göttlichen Eigenschaft, nemlich des unendlichen Denkens, könnten genannt werden.

Man kann hierauf im Namen des Spinoza antworten: daß, wenn das unendliche Denken auf unendliche Weise modificiret werde, und also endliche denkende Dinge, die der Anzahl nach unendlich sind, entstehen, darum auch das Wesen Gottes aus dem Inbegriffe aller der Zahl nach unendlichen eingeschränkten denkenden Dinge bestehen müsse. Denn daraus, daß denkende Dinge nur der Zahl nach unendlich sind, folgt nicht nothwendig, daß sie auch der Kraft (potentia) nach unendlich seyn müssen. Die endlichen denkenden Dinge verhalten sich zu dem unendlichen Denken Gottes, wie die Würkung zur Ursache, und so wie Würkungen, wenn sie auch der Zahl nach unendlich wären, nie das werden können, wodurch sie selbst entstanden sind, so kann auch das endliche Denken, oder der endliche Verstand, wenn er auch der Zahl nach unendlich wäre, die Unendlichkeit des göttlichen Verstandes der Kraft nach erreichen. So wenig es deine Meynung seyn wird, kann Spinoza seinem Gegner entgegen setzen, daß eine unendliche Anzahl deiner denkenden Substanzen, von ihren irdischen Schranken befreyt, das Wesen Gottes oder deiner unendlichen Substanz erschöpfen und ausmachen werden, eben so wenig will

will ich, daß der ganze zahllose Innbegriff aller denkenden endlichen Dinge das Wesen Gottes ausmachen soll.

Eigentlich genommen, paßt dein Schluß gar nicht auf meine Lehre. Man sieht es ihm an, daß du immer bey meinem endlichen Denken, deine endlichen denkenden Substanzen im Sinne hast, von welchen du dich nicht losmachen kannst. Mein endliches Denken ist nicht ein Ding an sich, eine Substanz, die wie ein Kern in der Schale läge und deren unendliche Menge, nach Ablegung ihrer sterblichen Leiber, gleichsam in einander fließen und eine auch der Kraft nach unendliche denkende Einheit bilden könnten. Mein endliches Denken ist nur ein Modus, wie auch schon eine innere Erfahrung dich selbst belehren muß, da du das, was das Denken hervorbringt, nicht selbst erkennest, sondern dir nur dessen als bloßer Würkung, als einer gewissen Art des Seyns bewußt bist. Bloße Modi aber, so viel du dir deren auch denken magst, werden dir nie zu dem Wesen verhelfen, an welchem sie sind; beyde, Wesen und Modi des Wesens, sind so sehr verschieden, daß, du magst der letztern noch so viel zusammen häufen, sie dir dennoch das Wesen nicht geben können. So lange du aber diesen Satz nicht umzustoßen vermagst, und mich auch nicht überzeugen kannst, daß deinem menschlichen Denken Substanzen, aus welchen solches als Würkung hervorgeht, zum Grunde liegen; so lange wird auch meine Behauptung bestehen, daß das menschliche Denken

ken ein Modus des unendlichen Denkens, als einer das Wesen Gottes ausmachenden Eigenschaft sey.

Und dies wäre es denn, was ich mir zu beweisen vorsetzte, daß das System des Spinoza nach den Principien aller bis auf die Kritik der reinen Vernunft bekannt gewordenen übrigen philosophischen Lehrgebäude und selbst des auf die Leibnizischen Lehrsätze gebauten Wolfischen, unwiderlegbar sey. Es folgt hieraus, daß, da die Philosophie des Spinoza nicht allein gegen die Einwürfe aller übrigen philosophischen Partheyen aushält, sondern auch consequenter als die Systeme aller übrigen ist, sie von jedem, der der von Kant aufgestellten kritischen Philosophie nicht folgen mag, nothwendig angenommen und anerkannt werden müsse; und daß, wenn es Grundsätze giebt, aus welchen eine Widerlegung des spinozischen Lehrgebäudes mit Erfolg unternommen werden kann, sie entweder in dieser kritischen Philosophie enthalten seyn, oder die Lehren dieser letztern selbst auf unrichtigen Voraussetzungen beruhen müssen; welches aber zur Zeit noch von keinem Gegner derselben hat dargethan werden können.

Ob ich aber in der Anwendung dieser Grundsätze der kritischen Philosophie auf die Sätze und Behauptungen des Spinoza glücklich gewesen bin, darüber werden die Kenner beyder Systeme entscheiden. G. im Febr. 1790.

Spinozas
Lehre von Gott und der menschlichen Seele.

Erster Theil
Von Gott.

Definitionen.

Unter einer Ursache seiner selbst verstehe ich dasjenige, mit dessen Wesen zugleich Daseyn gesetzt wird; oder dessen Natur nicht anders als existirend gedacht werden kann.

Anmerkungen zur Ethik des Spinoza.

Erster Theil
Von Gott.

Im Grunde sind alle erschaffenen Dinge Wesen, mit welchen zugleich Daseyn gesetzt wird. Deswegen sind sie aber nicht die Ursachen ihrer selbst. Es paßt also diese Definition nicht zu ihrem Definitum. Wollte man dagegen einwenden, daß mit dem Begriffe, oder mit der Natur des Menschen, des Thiers u. s. w. überhaupt, eben nicht nothwendig Daseyn verbunden sey; so gebe ich dieses zwar zu, da der Mensch, das Thier ꝛc. in Abstrakto genom-

genommen, ein bloßer Begriff, ein Gedankenwesen ist, von welchem ich keine reelle, sondern nur eine blos logische Existenz prädiciren kann. Aber dieses gilt auch von allen andern Gedankenwesen überhaupt, am meisten aber von denen, die nirgend in der Erfahrung Concreta haben, von welchen jene abstrahiret werden könnten. Das Daseyn solcher Gedankenwesen ist nur ein eingebildetes, und da hier schlechterdings keine Realität des Daseyns statt findet, da ich auf keine Weise wissen kann, ob ein solches Wesen oder Ding würklich vorhanden sey, so kann ich auch nicht von ihm behaupten, daß es die Ursach seiner selbst sey.

Da man, ohne ungerecht zu seyn, dem Spinoza keinen so groben Fehler im Denken vorwerfen kann, so muß die Ursach, warum er die Ursach seiner selbst so definiret hat, in einer andern Verbindung von Begriffen liegen. Und so ist es auch. Er dachte so: Da alle Erscheinungen in der Welt eine blos zufällige Existenz haben, da keine derselben durch und aus sich selbst entstanden ist, so muß etwas vorhanden seyn, das als die allgemeine Quelle des Daseyns derselben zu betrachten ist, und dieses ist Gott, dessen Daseyn allein nothwendig seyn muß, weil es widersprechend seyn, und den Begriff von Gott ganz aufheben würde, wenn ich ihn mit dem Begriff von Zufälligkeit verbinden wollte. Sollen die einzelnen Dinge kein Werk des blinden Zufalls seyn, so ist meine Vernunft genöthiget, ein nothwendiges Wesen als den Schöpfer und Erhalter derselben anzunehmen. Nun ist aber ein nothwendiges Wesen auch zugleich ein solches, das die Ursache seiner selbst ist; denn wenn die Ursache seiner selbst ausser ihm vorhanden wäre, so würde es kein nothwendiges Wesen seyn können; so bald ich aber ein Wesen

als Ursache seiner selbst denke, welches nichts anders als Gott seyn kann, muß ich auch zugleich, unmittelbar das Daseyn dieses Wesens setzen, und zwar eben so nothwendig, als das Wesen selbst ist, oder, seine Natur, sein Wesen kann nicht anders als existirend gedacht werden.

Dieses Räsonnement ist, sobald man die Existenz eines solchen Wesens, als Ursache seiner selbst als bewiesen voraussetzt, ganz richtig. Allein das Prädikat Daseyn fällt von selbst hinweg, sobald ich es mit einem Subjekt verbinde, das nur im Verstande existirt, dessen Daseyn ausser demselben, aber weder in der Erfahrung gegeben ist, noch bewiesen werden kann. Wahrscheinlich dachte sich auch Spinoza Gott als ein Individuum, hingegen alle erschaffenen Dinge, z. B. Menschen, Thiere, Steine, Pflanzen u. s. w. als Abstrakta, als blos allgemeine Begriffe, mit welchen eben nicht nothwendig ein Daseyn verbunden werden müsse. Schon aus dieser Gegeneinandersetzung erhellet der Irthum des Spinoza, indem Gott eine bloße transscendente Idee ist, der kein anschaubarer Gegenstand entspricht, hingegen Menschen, Thiere rc. Begriffe sind, denen in der Anschauung würkliche Gegenstände correspondiren. Nun läßt sich von jener Idee sowohl als von diesen Begriffen, als solchen zwar eine Existenz behaupten, aber nur eine logische, die in der Verbindung und dem Verhältniß des Prädikats mit dem Subjekte besteht, ohne welche kein Urtheil möglich ist. Ein reales, objektives Daseyn, es sey nun nothwendig und unbedingt, oder zufällig und bedingt oder abhängig, kann aber keiner blos transscendenten Idee, mit einigem Vortheil und der geringsten Erweiterung und Berichtigung unserer Erkenntniß, beygefügt werden; bey Begriffen hingegen, die von Gegenständen der Erfahrung,

entweder unmittelbar oder von andern mit diesen reell verbundenen Gegenständen abgezogen sind, findet diese Verbindung doch wenigstens in Ansehung der hypothetischen Nothwendigkeit auf eine sehr fruchtbare Weise statt, da absolute Nothwendigkeit in der Sinnenwelt unmöglich und überhaupt nur eine zu einem blos regulativen problematischen Gebrauche dienende Vernunftidee ist, der schlechterdings kein Subjekt, in welchem sie als Eigenschaft immanent wäre, untergeschoben werden kann.

Dasjenige Ding heißt in seiner Art endlich, welches durch ein anderes Ding von gleicher Natur eingeschränkt werden kann. Ein Körper z. B. heißt endlich, weil wir uns immer einen größern vorstellen. So wird auch das Denken durch ein anderes Denken eingeschränkt. Aber weder der Körper wird durch das Denken, noch das Denken durch den Körper eingeschränkt.

Es ist nicht einzusehen, warum gerade ein anderes Ding von gleicher Natur zur Bestimmung der Endlichkeit eines Dinges erfoderlich seyn soll. Ein Ding kann an und für sich endlich seyn, ohne von einem andern Dinge gleicher Natur eingeschränkt zu werden. Es kann in sich selbst, sowohl in Ansehung seiner extensiven als intensiven Größe, seines Umfanges und seiner Kraft, und seiner Dauer vermöge seiner eigenen Natur endlich seyn. Es folgt auch nicht, daß darum eine Kraft in Ansehung der Zeit oder der Dauer endlich sey, weil sie durch eine andere Kraft von gleicher Natur in Ansehung des Grades ihrer Würksamkeit eingeschränkt wird. Ueberhaupt

sieht

sieht man wohl, daß Spinoza hier die zwey Hauptattribute seiner Gottheit, unendliche Ausdehnung und unendliches Denken vor Augen gehabt, und den Begriff seines endlichen Dinges darnach gebildet habe. Die Körper sind ihm Weisen oder Modifikationen der unendlichen Ausdehnung, und das Denken im Menschen Weisen des unendlichen Denkens; und er scheint hier unvermerkt den Gedanken unterschieben zu wollen, daß das Attribut der unendlichen Ausdehnung mit den Körpern, die dasselbe in Ansehung ihres Umfanges und ihrer Würksamkeit und Dauer einschränkt, so wie das Attribut des unendlichen Denkens, mit der menschlichen Denkkraft, die von jenem in Ansehung sowohl der Quantität als des Grades der Deutlichkeit ihrer Vorstellungen und Dauer eingeschränkt wird, von gleicher Natur sey. Ein Verfahren, das schlechterdings unstatthaft ist, da der Begriff eines endlichen Dinges nicht nach dem Begriffe der Eigenschaften eines unendlichen Dinges, das wir gar nicht erkennen können, bestimmt werden kann. Daß diese Vermuthung gegründet ist, erhellet aus dem Nachsatze zu dem Beyspiele, das Spinoza seiner Definition beygefügt hat. Denn wenn er die unendliche Ausdehnung nicht mit der endlichen, oder den natürlichen Körpern, und das unendliche Denken nicht mit dem endlichen Denken, oder der menschlichen Denkkraft, hätte in Parallel setzen und von gleicher Natur machen wollen, so konnte er unmöglich sagen, daß weder der Körper durch das Denken, noch das Denken durch den Körper eingeschränkt werde, weil es, wenn man nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche unter Körpern ausser den übrigen physischen auch menschliche Körper, und unter Denken, menschliches Denken versteht, der Erfahrung keinesweges widerspricht, daß der Körper das

Denken, und das Denken den Körper auf gewisse Weise einschränke.

Unter Substanz verstehe ich dasjenige, was in sich selbst ist, und das sich durch sich selbst denken läßt: d. i. dasjenige, dessen Begriff keines Begriffs von einer andern Sache bedarf, aus welchem jener erst gebildet würde.

Diese Definition von der Substanz ist dunkel. Denn was heißt: In sich selbst seyn? Soll ja ein Sinn damit verbunden werden, so kann dieser Ausdruck nichts weiter bedeuten, als an und für sich, bestehen, einzeln da seyn; denn ein Ding, dessen Bestandtheile ausser und nicht in ihm, durch die ganze Natur zerstreut wären, läßt sich nicht denken. Auch paßt diese Definition auf jedes Individuum. Denn erstlich ist und besteht jedes Individuum in oder an und für sich selbst, als solches, vermöge des Beysammenseyns der Theile, die es constituiren; zweytens läßt sich jedes Individuum durch sich selbst denken, vermöge der Merkmale, die ich an ihm allein wahrnehme, und an denen ich finde, daß sie von den Merkmalen, die ich bey andern Individuen entdecke, verschieden sind. Ich bedarf weder des Begriffs, noch der Merkmale einer andern Sache, um daraus die Vorstellung z. B. von einem Baum zu erhalten, oder seinen Begriff zu bilden. Die Definition des Spinoza von der Substanz ist also so wenig geschickt, die Lehre desselben von einer Substanz zu begründen, daß sie vielmehr die gemeine Meynung von der Vielheit der Substanzen, und daß jedes Individuum eine Substanz sey, begünstiget. Ob er bewiesen hat, daß nur ein Einziges sey, das in

sich selbst bestehe, und sich durch sich selbst denken lasse, welches ihm zu beweisen obliegt, wird die Folge lehren. Spinoza legt ferner seiner Substanz den Begriff des Daseyns bey; freylich müßte die Substanz, wenn es eine in Realität gäbe, nothwendig auch da seyn. Aber er hat noch nicht bewiesen, daß es eine giebt, und konnte es auch nicht, weil noch keine Substanz je in eines Menschen Sinn gekommen, und Substanz blos ein Wort ist, das einen reinen Verstandesbegriff, etwas blos Subjektives in meinem Verstande bezeichnet, von dem ich aber nicht wissen kann, ob ihm ausser meinem Verstande etwas reell entspricht; und dergleichen Verstandesbegriffe erhalten nur dann erst objektive Realität, wenn man sie zu Prädikaten sinnlicher Gegenstände macht, oder auf Anschauungen bezieht. Verbindet man aber, wie hier Spinoza gethan hat, zwey reine Verstandesbegriffe, dergleichen Substanz und Daseyn sind, mit einander, ohne sie auf Erscheinungen zu beziehen, so giebt diese Verbindung nichts Würkliches und Reelles, sondern ein bloßes Geschöpf der Phantasie. Schon Heinrich Oldenburg urtheilte (im dritten Briefe des in den Opp. posth. befindlichen Briefwechsels) sehr richtig, wenn er dem Spinoza den Einwurf macht, daß doch die Definitionen weiter nichts als Begriffe unsers Verstandes enthielten; daß sich aber unser Verstand auch von vielem, das nicht existire, Begriffe mache; daß sich also nicht einsehen lasse, wie man aus dem Begriff, den man sich von Gott mache, auch auf das würkliche Daseyn desselben schliessen könne. Endlich sieht man aus der Folge, besonders aber aus dem funfzehenten Satze des ersten Theils: „Alles, was ist, ist in Gott, und ohne denselben kann nichts seyn und gedacht werden," daß Spinoza das ganze All der Dinge unter

seinen Begriff von Substanz zusammen fassen will; und in wiefern dieses All, das, was nach dem Sprachgebrauche die ganze Natur genannt wird, als eine Einheit betrachtet werden könnte, könnte auch gesagt werden, daß dieses Eins in sich selbst sey, und durch sich selbst gedacht werde, und daß der Begriff desselben (da ausser diesem All sonst nichts existirt), keines Begriffs von einer andern Sache bedürfe. Ich antworte hierauf: Erstlich, daraus, daß sich die ganze Natur als ein Ganzes, und folglich auch als ein solches Etwas denken läßt, das in sich selbst ist und durch sich selbst gedacht wird, folgt noch nicht, daß ich es auch als nothwendig unabhängig denken müsse. Denn der Begriff von Unabhängigkeit einer Sache ist nicht nothwendig mit dem Begriffe oder der Vorstellung einer Sache verbunden. Eine Sache kann als eine solche in sich selbst seyn und durch sich gedacht werden, ohne daß ich auf den Umstand, ob sie auch abhängig oder unabhängig von etwas anderm ausser ihr ist, Rücksicht zu nehmen brauche. Von dem Daseyn der Dinge ausser uns sind wir überzeugt, es läßt sich auch denken, daß alles, was nur zur Sinnenwelt gehören mag, das All der Natur, nur ein System ausmache; daß aber dieses Ganze nur ein in und durch sich selbst bestehendes ganz unabhängiges Wesen sey, folgt aus der Vorstellung oder dem Begriff dieses Ganzen nicht. Der Begriff des Spinoza von der Substanz ist also willkührlich; da er darauf calculiret ist, den einzelnen Dingen die Substanzialität zu benehmen, und es nur dem Ganzen zu eignen. Nur das ist Substanz, was als Bestimmungsgrund der Dinge, als Erscheinungen, gedacht wird. An und für sich und ohne Beziehung auf sinnliche Anschauungen, ist sie nichts, und hat gar keinen reellen,

objekti-

objektiven Inhalt, keine Bedeutung. Soll sie dergleichen erhalten, so muß sie auf Anschauungen angewendet werden. Da aber Substanz und Anschauungen ganz ungleichartige Dinge sind, indem jene blos den reinen Verstand, diese hingegen die Sinnlichkeit zur Quelle haben, so muß, zur Bewürkung ihrer Verbindung, oder um den reinen Verstandesbegriff auf Anschauungen anwenden zu können, eine dritte Vorstellung ins Mittel treten, die mit beyden gleichartig ist, und diese ist das transscendentale Schema der Zeit. Die Gleichartigkeit derselben aber zu jenem Verstandesbegriffe und zu den Anschauungen erhellet daraus, daß die Zeit eines Theils eine Anschauung a priori, andern Theils aber auch die Form aller Anschauung und in dieser allemal enthalten ist. Durch diese vermittelnde Vorstellung bin ich nunmehr in den Stand gesetzt, mit den Erscheinungen ein Beharrliches, ein Seyn zu aller Zeit, zu verbinden. Sonach ist nur das Substanz, was in den Erscheinungen beharret, zu aller Zeit ist. Ob wir aber gleich nicht wissen können, was dieses Beharrliche ist, oder worin es besteht, weil es uns nicht empirisch gegeben ist, so ist es doch eine nothwendige Bedingung, ohne welche die Bestimmungen und Merkmale der Objekte, als ein zugleich in einer Einheit existirendes Mannichfaltiges in der Anschauung nicht zusammengefaßt werden können, indem unsere Apprehension in der Anschauung der Erscheinungen nur successiv ist, und uns allein nie lehren kann, ob dieses Mannichfaltige zugleich sey, oder nach einander folge. Also ist in allen Erscheinungen das Beharrliche die Substanz; so wie alles Wandelbare, alles was in den Erscheinungen wechselt, oder die Arten, wie das Beharrliche existirt, Accidenzen sind. Da die Arten zu existiren nur den Sub-

stanzen zukommen, so verändern sich auch nur diese, denn die Veränderungen sind nichts weiter als Arten zu existiren; das Bleibende, Beharrende verändert sich; nur das Wandelbare, der Zustand, die Art, wie das Beharrliche, die Substanz existirt, wechselt; es leidet keine Veränderung, sondern wechselt nur. Es läßt sich nach allem diesem von jedem in der Erfahrung gegebenen Individuum sagen, daß seiner Erscheinung ein Beharrliches, oder eine Substanz zum Grunde liege. Daß aber dieses in Ansehung der ganzen Natur nicht statt finden könne, ergiebt sich daraus, weil mir die Natur oder die Welt niemals ganz gegeben werden kann, und also auch der Begriff von der Weltgröße nur durch den Regressus in indefinitum, (wenn sich weder Endlichkeit noch Unendlichkeit der Reihe erkennen läßt) und nicht vor diesem Regressus in einer collectiven Anschauung gegeben ist. Ein Weltganzes existirt also blos im Begriffe, nicht aber, als solches, in der Anschauung; es läßt sich also auch die Categorie Substanz nicht auf dieselbe anwenden, und bleibt mithin nur für diejenigen Gegenstände, die in der Erfahrung gegeben werden können. Mit dem Einwurfe, den Mendelssohn und andere dem Spinoza gemacht haben, daß er Substanz oder Selbstständigkeit mit dem Fürsichbestehen verwechsele, langt man hier nicht aus. Denn als für sich bestehende Dinge können auch die einzelnen Dinge oder Modifikationen des Spinoza betrachtet werden, ohne daß dadurch seinem Systeme Eintrag geschieht. Und er legt auch seinen einzelnen Dingen die Substanzialität nicht bey; sondern läßt sie immer nur in einer Abhängigkeit von seiner Substanz bestehen. Wie konnte denn also Mendelssohn sagen, daß in der Erklärung des Wortes Substanz eine Willkührlichkeit liege, da er selbst

zugiebt,

zugiebt, daß auch wir keinem endlichen zufälligen Wesen eine solche Subſtanzialität, als Spinoza voraussetze, beylegten, und eine solche selbſtgenügende Subſtanzialität blos dem unendlichen und nothwendigen Wesen zukomme? Dieß und weiter nichts will ja eben Spinoza. Sobald man ihm dieses einräumt, hat er gewonnenes Spiel. Die Frage iſt: giebt es ein Wesen, das durch ſich selbſt iſt, exiſtirt eine solche Subſtanz reell und objektiv ausser unserm Verſtande, und kann sein objektives Daseyn bewiesen werden?

Ein Attribut oder eine Eigenschaft nenne ich das, was der Verſtand an der Subſtanz als dasjenige, was ihr Wesen ausmacht, erkennt.

Schon aus der Definition, die Spinoza von dem Attribute giebt, erhellet, daß dasselbe von der Subſtanz, wie er sie definirt, im Grunde nicht verschieden sey. Denn ihm iſt das Attribut die Subſtanz selbſt, in wie fern der Verſtand das, was ihr Wesen ausmacht, erkennt. Spinoza erkläret ſich hierüber selbſt (im 27ſten Briefe S. 564. seiner nachgelassenen Werke). „Unter Subſtanz, sagt er daselbſt, verſtehe ich das, was in ſich iſt und durch ſich selbſt verſtanden wird, d. i. dessen Begriff den Begriff einer andern Sache nicht involvirt. Eben dieses verſtehe ich unter Attribut, nur mit dem Unterschiede, daß die Subſtanz in Ansehung des Verſtandes, der der Subſtanz eine solche beſtimmte Natur zueignet, Attribut genennet wird. — Es iſt also klar, fährt er nach einigen gegebenen Beyspielen fort, daß das Attribut eben das sey, was die Subſtanz iſt; nemlich das Wesen der Subſtanz, oder dasjenige, was dieses Wesen ausmacht, d. i. die wesentlichen Beſtimmungen, in wie fern sie als von dem Verſtande

stande erkannt betrachtet werden. Und im zweyten Briefe S. 397. sagt er ausdrücklich: „unter Attribut verstehe ich alles das, was durch sich und in sich verstanden wird, so, daß der Begriff desselben den Begriff einer andern Sache nicht involvirt." Ich erinnere dagegen folgendes: 1) Eben die Critik, die die Definition der Substanz traf, trift auch die des Attributs. Eine Substanz, als reelles Objekt, ist nirgend gegeben; man kann also nicht sagen, daß sich durch den Verstand an ihr etwas, das ihr Wesen ausmache, erkennen lasse. 2) Ist die Definition des Attributs ganz überflüssig, da sie im Grunde weiter nichts enthält, als was bereits in der Definition der Substanz enthalten ist. 3) Vermenget Spinoza auch den Begriff der Eigenschaft oder des Attributs mit dem Begriff der wesentlichen Stücke, oder Essentialien, wie schon Wolf (im zweyten Theile der natürlichen Gottesgelahrtheit §. 679) bemerkt hat. Zwischen beyden ist aber ein reeller Unterschied, den ich hier anzeigen will. Da ich in das innere Wesen eines Dinges, als sinnlichen Gegenstandes, nicht dringen, und nicht wissen kann, worin das Ding an sich besteht; so kann ich den Gegenstand auch nicht anders als aus den Merkmalen, unter welchen er mir erscheint, erkennen. Diese Merkmale haben nun ihren Grund entweder in dem Gegenstande selbst, oder in andern Gegenständen. Im letztern Falle heissen sie äußere Merkmale oder Verhältnisse; im erstern aber innere Bestimmungen. Letztere sind wieder von einer doppelten Art. Entweder sind es solche, die den Gegenstand zu dem machen, was er ist, oder wie er erscheint, ohne die der Gegenstand als solcher nicht gedacht werden kann, und die folglich auch den Grund von allen übrigen innern Bestimmungen enthalten; — diese nennet man wesentliche Stücke, wesent-

sentliche Bestimmungen; oder es sind solche, die nur als Folgen von jenen zu betrachten sind, und Affektionen heissen. In wie fern die Affektionen entweder ganz oder nur zum Theil in den wesentlichen Stücken ihren Grund haben, werden sie in jenem Falle Eigenschaften, Attribute, in diesem hingegen Beschaffenheiten oder Modi genannt. Daß z. B. dieser individuelle Mensch seine eigene und bestimmte Art zu denken hat, macht ein wesentliches Stück seines Charakters aus; daß er vermöge dieser besondern Art zu denken sparsam ist, macht eine von seinen Eigenschaften aus; und daß er sich Reichthum erworben hat, liegt zum Theil in jenem wesentlichen Stücke seines Charakters, aber auch zum Theil in gewissen äußerlichen Umständen und Verhältnissen, die ihm günstig waren, und seiner Sparsamkeit zu Hülfe kamen.

Unter Modus, Modifikation verstehe ich die Affektionen der Substanz, oder das, was in etwas anderm ist, wodurch es auch begriffen wird.

In der vorigen Anmerkung ist erkläret worden, was unter Modis eigentlich zu verstehen sey, nemlich solche Affektionen oder Folgen der wesentlichen Stücke eines Gegenstandes, die nur zum Theil in diesen wesentlichen Stücken, zum Theil aber in äußern Umständen oder Erscheinungen gegründet sind. Die Richtigkeit dieser Definition erhellet aus dem richtigen Verhältniß der Glieder der unter Nr. 3. in der vorigen Anmerkung zur Entwickelung des Unterschieds zwischen Eigenschaft und Modus gemachten und auf einem gültigen Grunde beruhenden Eintheilung; nach welchem Verhältnisse sich die beyden Glieder, Eigenschaft und Modus, wechselsweise einander ausschliessen, oder dergestalt coordiniret sind, daß kein drittes dazwischen

schen treten, oder ihnen vor oder nachgesezt werden kann. Denn daß die Modi nur zum Theil in den wesentlichen Stücken und auch nur zum Theil und nicht ganz in äussern Gegenständen ihren Grund haben, erhellet zur Gnüge daraus, daß eine jede Sache, die eine Beschaffenheit von etwas ausser ihr annehmen soll, wenigstens ihrer Natur nach dazu empfänglich seyn muß. Hieraus folgt nun, 1) daß die Definition des Spinoza von dem Modus zu weit ist. Denn er hat die Species durch das Genus definirt; indem er unter Modus die Affektionen der Substanz überhaupt begreift, so umfaßt er dadurch auch zugleich den Begriff der Eigenschaft oder des Attributs mit. Es war auch dieses würklich und dem Inhalte nach seine Absicht, und muste es seyn, da er einmal dasjenige, was eigentlich und mit Recht ein Essentiale genennet wird, mit dem Namen der Eigenschaft oder des Attributs belegt hatte. Wenn anders der Begriff des Spinoza vom Attribut wahr und reell wäre, so würde die Verwirrung, die aus jener Namenverwechselung entsteht, leicht zu heben seyn, wenn statt Attribut Essentiale und statt Modus Affektionen gesetzt würde. Aber so kann, aus den in der vorigen Anmerkung angeführten Gründen, der Begriff vom Essentiale in der Maaße, wie ihn Spinoza vom Attribut giebt, nicht gelten. 2) Der der Definition von dem Modus, zur Erläuterung derselben beygefügte Zusatz: „oder (Modus ist) das, was in etwas anderm ist, wodurch es auch begriffen wird, ist als Definition genommen, die er auch im Grunde seyn soll, außer der Undeutlichkeit, die er mit sich führt, nicht ausführlich, da er keine klaren, bestimmten und ausführlichen Merkmale enthält; das Prädikat macht auch das Subjekt nicht im mindesten deutlicher. Denn was bedeutet das, was in etwas anderm ist, und durch

welches

welches Andere jenes Etwas begriffen wird? Man sieht wohl, daß Spinoza bey diesem Andern weiter nichts als seine einzige Substanz im Sinne hatte, von welcher er zum Voraus annimmt, daß sie alles in sich fasse, und bey seinem das was in diesem Andern ist, weiter nichts als alle Gegenstände der sinnlichen und geistigen Natur, von welcher er ebenfalls voraussetzt, daß sie in jener einzigen Substanz enthalten sind. Diese seine Definition von den Modis beruhet also auch blos auf unbewiesenen Voraussetzungen, und ist willkührlich so gemacht, wie er sie zu seinem zuvor ausgedachten System brauchte.

Unter Gott verstehe ich ein absolut unendliches Wesen, d. i. eine aus unendlichen Eigenschaften bestehende Substanz, deren jede ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt.

Erläuterung.

Ich sage ein absolut, und nicht in seiner Art unendliches Wesen; denn was nur in seiner Art unendlich ist, dem können unendliche Eigenschaften abgesprochen werden; zu dem Wesen desjenigen hingegen, das absolut unendlich ist, gehöret alles, was das Wesen desselben ausdrückt, und es involvirt keine Negation.

Da das höchste Wesen kein Gegenstand unserer Anschauung ist, so können auch keine Merkmale, durch die allein ein Gegenstand sich dem Gemüthe mit Bewußtseyn offenbaren kann, für uns an demselben vorhanden seyn, folglich ist es auch unmöglich, eine Beschreibung oder eine Definition davon zu geben. Wo das Definitum mangelt, ist auch nichts zu definiren. Da inzwischen die menschliche

liche Vernunft, vermöge ihrer Natur, in ihrem Fortschreiten vom Bedingten zum Bedingten zuletzt ermüdet, indem sich der Endpunkt, je weiter sie ihn zu verfolgen und zu erreichen trachtet, in eine immer dunklere Ferne zurückzieht; so entschließt sie sich endlich, des immer vergeblichen und verfehlten Nachsetzens überdrüßig, dem Bedingten durch Annehmung eines absolut nothwendigen Wesens, auf welches, als auf seine Quelle, alles zurückgeführet werden könne, Grenzen zu setzen; und sich dieses Wesen auch als das allervollkommenste und allerrealeste zu denken, indem man glaubt, daß kein Prädikat von endlichen und zufälligen Dingen einem solchen Wesen auf eine seiner ihm allein eigenthümlichen Würde entsprechende Weise beygelegt werden könne. Da auch dieses Wesen, in wiefern man sich solches blos gedacht hätte, noch keine Realität gehabt haben würde, so legte man ihm, wie natürlich, objektive Existenz und zwar eine in allen Beziehungen ewige Existenz bey, wie es der erhabene Begriff eines absolut nothwendigen Wesens unumgänglich erfoderte. So ist der Mensch durch ein dringendes Bedürfniß seiner eingeschränkten geistigen Natur zu dem Begriff Gottes, als des allervollkommensten, unbedingten, nothwendigen Wesens, als Urquelle aller Dinge gekommen; und um eben dieser seiner Eingeschränktheit willen, ist ihm dieses Wesen zu seiner endlichen Beruhigung so höchst nothwendig. Und da in diesem Gange der menschlichen Vernunft nichts ist, was ihrer Natur nicht angemessen wäre, indem sie durch ihr eigenes Bedürfniß auf denselben geleitet wird, auch in dem Begriffe, den sie sich auf die angegebene Weise von Gott, als Ursache aller Dinge, bildet, kein logischer Widerspruch sich befindet; so ist auch die Annehmung des Daseyns eines solchen Wesens ein vernunftgemäser Glaube,

mit

mit welchem sich der Mensch begnügen muß, da es ihm schlechterdings nicht vergönnet ist, sich mit seinem Verstande in das Wesen einer seine Sinnlichkeit übersteigenden Natur zu erheben, da er nicht einmal in das Wesen der seinen Sinnen vorliegenden Erscheinungen einzudringen vermag. Man kann es also einem jeden überlassen, welche Vorstellung oder welchen Begriff er sich von Gott machen will, wenn er nur nichts enthält, wodurch dem Ideal, das sich die aufgeklärte Vernunft von ihm entwerfen muß, an seiner Würde etwas entzogen wird. Und hiermit kann der Begriff des Spinoza an sich gar wohl bestehen; ob ihn gleich die spekulative Vernunft, sobald man von diesem Wesen etwas zu wissen und beweisen zu können behauptet, nach der gerechten Strenge ihrer Foderungen keinesweges als einen Grundsatz gelten zu lassen gehalten ist. In Ansehung seines praktischen Gebrauchs behält er immer seinen großen und unsäglichen Werth und Gehalt; aber in metaphysischer Rücksicht ist sein Inhalt blos subjektiv, und wer seine reelle Objektivität behaupten will, muß sie streng beweisen, welches aber nach der Natur unsers von einem Kreiß sinnlicher Erscheinung umschlossenen Verstandes schlechterdings unmöglich ist. Ob Spinoza das Daseyn Gottes erwiesen habe, wird sich in der Folge zeigen; hier ist blos von seiner Definition von Gott, als eines absolut unendlichen Wesens, die Rede. Zuvörderst ist hier zu bemerken, daß, wenn nach ihm das absolut unendliche Wesen, eine aus unendlichen Eigenschaften bestehende Substanz, deren jede ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt, seyn soll, und Spinoza unter Eigenschaften im Grunde Essentialien oder das, was das Wesen ausmacht, versteht, man sich schlechterdings keine Vorstellung zu machen fähig ist, daß und wie mehrere Essen-

tialien eine Substanz, die doch nach ihm den Begriff des Allereinfachsten mit sich führt, ausmachen sollen. Wo mehrere Essentialien sind, da lassen sich solche auch in Gedanken trennen, und das Wesen bleibt nicht mehr das, was es war. Mehrheit der wesentlichen Stücke, die die Substanz constituiren sollen, widerspricht dem Begriff der Substanz, deren Wesen Einheit involvirt. Sie ist und enthält nur ein Wesentliches. Daß Spinoza unter dem Prädikate unendliche Eigenschaften, unendliche auch der Zahl nach versteht, erhellet aus der dieser Definition beygefügten Erläuterung, wo es heißt: „was nur in seiner Art (nicht absolut) unendlich ist, dem können unendliche Eigenschaften abgesprochen werden.“ Nun ist das Unendliche entweder der Zahl oder der Zeit oder dem Raume nach als unendlich gedenkbar; es wird aber, auch von Spinoza selbst, das Unendliche der Zeit nach Ewigkeit oder Aeternität, wie die Definition selbst ausweiset, und das Unendliche dem Raume nach, uneingeschränkt, ohne Grenzen, genannt, folglich versteht er auch unter der Unendlichkeit der Eigenschaften Gottes, das Unendliche der Zahl nach. Wollte man hiernächst die Substanz blos als einen Mittelpunkt der Vereinigung aller Essentialien eines Wesens nehmen, so würde unter Substanz in der That weiter nichts als, was es auch im Grunde ist, ein blosser Verstandesbegriff werden, dem alle objektive reelle Existenz gebräche, und mithin dadurch der Begriff von Gott auch nur ein bloßer Begriff bleiben, ohne daß ihm objektiv etwas entspräche; denn wie könnten wesentliche Stücke reell an etwas haften, in etwas seyn, das weiter nichts als ein Verstandeswesen wäre? Endlich ist nicht einzusehen und zu begreifen, wie eine jede Eigenschaft, als Essentiale, ein ewiges und unendliches Wesen soll ausdrücken

cken können. Denn wo mehrere Essentialien zur Constituirung einer Substanz oder eines Wesens erfoderlich seyn sollen; da wird ja, wenn nur eine Eigenschaft ausgehoben wird, die übrigen aber weggenommen werden, das Wesen zum Theil aufgehoben und nicht ganz gesetzt, ein Wesen aber, dem etwas an seinem Wesen fehlt, kann nicht ewig und unendlich genannt werden; und Spinoza sagt in der Erläuterung selbst, daß zu dem absolut unendlichen Wesen alles gehöre, was das Wesen desselben ausdrücke, d. i. alle seine Eigenschaften oder Essentialien. Warum Spinoza sich der gewöhnlichern Definition Gottes, als des vollkommensten Wesens nicht bedienet habe, davon giebt er in dem 64sten Briefe den Grund an, weil sie nemlich keine würkende Ursache ausdrücke, und mithin nicht geschickt sey, alle Eigenschaften Gottes daraus herzuleiten. Allein dieser Grund ist nicht triftig; weil, so bald man ein höchst vollkommnes Wesen als existirend annimmt, auch dessen Würksamkeit nothwendig gesetzt werden muß, indem bey dem Mangel dieser Eigenschaft der Begriff der höchsten Vollkommenheit nicht würde erschöpft werden.

Frey wird dasjenige genennet, was blos vermöge der Nothwendigkeit seiner eigenen Natur existirt, und nur durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird. Nothwendig aber, oder vielmehr gezwungen heißt dasjenige, welches von etwas anderm, auf eine gewisse und bestimmte Art zu seyn und zu handeln, bestimmt wird.

Spinoza nimmt in seinem Begriff von der Freyheit eine doppelte Art derselben an; eine Freyheit des Daseyns und des Handelns. Frey in Ansehung des Daseyns ist ihm das, was blos vermöge der Nothwendigkeit seiner ei-

genen Natur existirt. Eine solche Freyheit ist in der Welt der Erscheinungen nicht denkbar, da ihr Daseyn keine absolute Nothwendigkeit mit sich führt. Sie kann also nur ein Prädikat der höchsten göttlichen Substanz seyn, die, wenn sie existirt, auch vermöge der Nothwendigkeit ihrer eigenen Natur da ist. Diese Freyheit steht und fällt aber nicht allein mit der Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Beweises von dem würklichen Daseyn einer solchen Substanz, der aber zur Zeit noch nicht erfolgt ist; sondern es ist auch überhaupt in einem Wesen, das seiner Natur nach nothwendig existirt, dessen Nichtseyn also auch schlechterdings unmöglich ist, keine Freyheit des Daseyns denkbar; wie denn auch der Begriff der Freyheit auf die Categorie des Daseyns gar nicht anwendbar ist, und es einen offenbaren Widerspruch involvirt, das höchste Wesen in Ansehung seines Daseyns frey zu nennen, da es doch vermöge der Nothwendigkeit seiner Natur da seyn soll. Frey in Ansehung des Handelns ist nach unserm Philosophen das, was nur durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird. Diese Definition kann, wenn man sie noch näher bestimmt, richtig seyn. Freyheit ist eigentlich Unabhängigkeit von den Naturgesetzen der Erscheinungen und zugleich Bestimmung des Willens durch die bloße allgemeine gesetzgebende, durch einen Imperativ ausgedrückte Form einer Maxime, ohne Mitwürkung irgend einer andern Triebfeder als der Achtung für das reine, von allen Vortheilen entblößte moralische Gesetz; jene Unabhängigkeit giebt den Begriff der Freyheit im negativen, diese thätige Bestimmung hingegen Freyheit im positiven Verstande. Nun muß man entweder auf eine Vorstellung von dem höchsten Wesen ganz Verzicht thun, oder ihm auch den vollkommensten Verstand und die vollkommenste Vernunft und mithin auch

den

den vollkommensten Willen beylegen, der, da er schlechterdings von allen Einflüssen empirischer Neigungen, Interesse und Triebfedern frey ist, und nur durch Gesetze der reinsten praktischen Vernunft bestimmt wird, ein heiliger Wille zu nennen ist. Nimmt man von der Vorstellung von Gott Verstand, Vernunft und Willen weg, wie Spinoza in der Anmerkung zum siebenzehenten Satz thut, so läßt sich nicht allein keine Vorstellung von Gott machen, und die Möglichkeit des Denkens, als einer von Spinoza seinem Wesen beygelegten Haupteigenschaft nicht begreifen, sondern man ist genöthiget, sich die höchste Ursach aller Dinge als das gedankenlose, durch innere in der Natur der Dinge gegründete physische Gesetze regierte blinde Schicksal zu denken.

Eben so theilt Spinoza die Nothwendigkeit in die des Seyns und Handelns ein. Nothwendig existirt das, was von etwas anderm auf eine gewisse Weise zu seyn bestimmt wird; und nothwendig handelt das, was von etwas anderm auf eine gewisse Art zu handeln bestimmt wird. Diese Nothwendigkeit will aber Spinoza nicht mit derjenigen verwechselt wissen, nach welcher, seiner Vorstellung gemäs, Gott vermöge seiner Natur existirt und handelt; deswegen setzt er hinzu, daß er unter nothwendig so viel als gezwungen verstehe. Dieser Ausdruck paßt aber zu dem Begriff der Existenz der Dinge nicht; denn man kann nicht wohl sagen, ein Ding sey gezwungen oder genöthiget worden, sein Seyn anzuheben; weil, wo Zwang seyn soll, auch die Möglichkeit des Gegentheils, der Fähigkeit Widerstand leisten zu können, vorhanden seyn muß. Diese aber anzunehmen, wäre sowohl in Ansehung der Existenz Gottes als der erschaffenen Dinge ungereimt. Denn in einem Dinge, das noch

nicht existirt, kann kein Bestreben gegen sein Nichtseyn gedacht werden, und eben so wenig kann man sich Gott so denken, daß er die Macht habe, nicht existiren zu können. Nach dem richtigern und angemessenern Sprachgebrauch nennt man vielmehr eine solche Existenz zufällig, die ihren Grund nicht in der existirenden Sache selbst, sondern ausser sich in etwas anderm hat. Freyheit und Zufälligkeit aber sind keine einander gerade entgegengesetzten Begriffe, deren einer den andern ausschlösse.

Was den Begriff der Nothwendigkeit oder des Zwangs im Handeln betrift, so ist derselbe nicht allgemein. Denn was von etwas anderm bestimmt wird, auf gewisse Weise zu handeln, handelt deswegen eben noch nicht gezwungen. Ein Mensch kann z. B. von einem Gegenstande ausser ihm bestimmt werden, so oder so zu handeln, die Art aber, wie er handelt, kann gleichwohl nach den Erfordernissen des moralischen Gesetzes, das in ihm selbst ist, und aus Achtung für dasselbe geschehen, und der Mensch also noch immer frey handeln. Man siehet hieraus, daß Spinoza hier Zwang mit moralischer Verbindlichkeit oder Nöthigung vermischt, die die Vernunft und ihr moralisches Gesetz selbst vorschreibt, und die, da sie ein Werk der reinen praktischen Vernunft und ihrer Causalität ist, auch nothwendig mit Freyheit bestehen muß. Nur derjenige handelt gezwungen, der das Gegentheil von dem, was und wie er selbst nach seiner Neigung und nach seinem Willen handeln möchte, zu thun von einem andern bestimmt wird. Es mag nun das, was und wie er selbst handeln möchte, dem moralischen Gesetz gemäs seyn oder nicht, so ist er gezwungen. Ist der Zweck, weswegen er, und die Art, wie er handeln möchte, dem moralischen Gesetze gemäs, so befindet sich seine Vernunft

unter dem Zwange und Druck, und unter einem um so scheußlichern, wenn er auch das Gegentheil von dem, was ihm das moralische Gesetz gebietet, zu thun bestimmt wird. Ist der Zweck und die Art der Handlung, die er zu erreichen und zu verrichten willens ist, dem Gesetz der praktischen Vernunft zuwider, und er wird das Gegentheil davon zu thun bestimmt, so ist seine Vernunft selbst nicht frey, sondern befindet sich in der Sklaverey seiner eigenen Neigungen und Leidenschaften; man will ihn äusserlich nur nöthigen, würklich moralisch frey zu werden.

Unter Ewigkeit verstehe ich eine Existenz, in wiefern sie als eine nothwendige Folge aus dem Begriff des ewigen Dinges gedacht wird.

Erläuterung.

Denn eine solche Existenz wird eben so als eine ewige Wahrheit gedacht, wie das Wesen eines Dinges, und sie kann deswegen nicht durch Dauer oder Zeit erklärt werden, wenn man sich gleich eine Dauer ohne Anfang und Ende vorstellte.

In der Definition, die der Verfasser von der Ewigkeit giebt, liegt 1) ein offenbarer Zirkel. Denn er erkläret sie als eine Existenz, in wiefern sie als eine nothwendige Folge aus dem Begriff eines ewigen Dinges gedacht wird; in der Bestimmung des Prädikats der Ewigkeit, ist die Ewigkeit als das Subjekt, mit eingemischt; ich will ja eben wissen, was das Ewige in einem Dinge ist, und so lange ich das nicht weiß, kann ich mir auch unter der Existenz, als einer nothwendigen Folge aus

dem Begriffe eines ewigen Dinges, gar nichts denken. 2) ist sie undeutlich und unzulänglich: denn sie giebt von dem Gegenstande selbst keine wesentlichen Merkmale an. Die Existenz als nothwendige Folge aus dem Begriff eines ewigen Dinges ist blos als ein abgeleitetes Merkmal anzusehen, und überdies auch kein wesentlicher Charakter in dem Begriff der Ewigkeit an sich; denn ich erhalte dadurch, daß ich den Begriff der Ewigkeit mit dem der Existenz verbinde, noch keinen wesentlichen Charakter der Ewigkeit selbst; es fehlet also dieser Definition eine Haupteigenschaft, die eine Definition haben muß, nemlich die analytische Vollständigkeit, d. i. die Darstellung der wesentlichen Merkmale, die in dem Gegenstand oder dem Definitum selbst enthalten sind. Spinoza sucht zwar seiner Definition durch eine Erläuterung zu Hülfe zu kommen; allein sie ist selbst undeutlich, und trägt nicht das mindeste zur Ergänzung des Mangelhaften in der Definition selbst bey. Denn wenn er sagt, daß eine Existenz, als nothwendige Folge aus dem Begriff eines ewigen Dinges, eben so als eine ewige Wahrheit gedacht werde, als das Wesen eines Dinges selbst, und er unter ewiger Wahrheit, (nach einem in der Abhandlung de intellectus emendatione S. 372. der Opp. posth. in der Note u. gegebenen Erklärung) eine solche versteht, die, wenn sie bejahend ist, niemals verneinend seyn könne, so will er damit so viel sagen, daß, so wie das Wesen eines Dinges, wenn es einmal als affirmativ gesetzt werde, niemals negativ gesetzt werden könne; auch eine Existenz, als nothwendige Folge aus dem Begriff eines ewigen Dinges gedacht, wenn sie einmal als affirmativ gedacht werde, auch immer so, und nie negativ, gedacht werden müsse. Da also das Gegentheil dieser Existenz niemals statt finden

könne,

könne, so sey sie eine ewige Existenz, oder diese Existenz sey selbst Ewigkeit. Man sieht leicht ein, daß Spinoza hier das, was nur Wahrheit in unserer Erkenntniß, logische Wahrheit, ist, mit dem, was objektive Wahrheit, oder vielmehr Würklichkeit, genannt wird, verwechsele. Existenz enthielte freylich eine ewige Wahrheit, in wiefern in den Merkmalen, die ihren Begriff constituiren, kein Widerspruch wäre; aber diese Wahrheit kann keine andere als eine blos logische seyn, so wie die in dem Begriff, den man etwa von dem Wesen eines Dinges geben wollte, wenn es möglich wäre. Allein es läßt sich von ihnen schlechterdings keine Definition geben; überdieß ist auch die Existenz so wenig etwas an sich, als ich mir das Wesen oder das Ding an sich, denken kann; beyde sind bloße Verstandesbegriffe, die schlechterdings keinen Inhalt haben, von welchen ich also auch schlechterdings nichts prädiciren kann; für sich sind sie nichts, und erhalten nur Bedeutung, wenn man sie auf sinnliche Gegenstände und Erfahrungen anwendet; sie selbst können in Ewigkeit zu keiner Realität erhoben werden, wenn man nur Begriffe auf sie anwendet. Dies ist aber gerade der Fall, in welchem Spinoza sich befindet, indem er der Existenz, die nur ein reiner Verstandesbegriff ist, Ewigkeit beylegt, oder beyde als identische würkliche Objekte nimmt. Dadurch hilft er aber dem Mangel seiner Definition von der Ewigkeit nicht im geringsten auf; denn er hat in seiner Erläuterung weder von der Ewigkeit selbst, noch von der Existenz als etwas an sich, noch von der Existenz als nothwendige Folge aus dem Begriff eines ewigen Dinges, noch von dem ewigen Dinge selbst unterscheidende wesentliche Merkmale angegeben; sondern ein als Objekt Undenkbares durch ein andres dergleichen zu erklären gesucht.

Noch sonderbarer ist es, wenn Spinoza in eben dieser Erläuterung hinzufügt, daß die Ewigkeit oder die Existenz als nothwendige Folge aus dem Begriff des ewigen Dinges gedacht, eben deswegen, weil sie eben so gut, als das Wesen eines Dinges, als ewige Wahrheit gedacht werde, nicht durch Dauer oder Zeit erkläret werden könne. Spinoza hat hier den Grund von dieser Behauptung beyzubringen vergessen; indem es nicht abzusehen ist, warum mit einer Existenz, als nothwendigen Folge aus dem Begriff eines ewigen Dinges, deswegen, weil sie als eine ewige Wahrheit gedacht werde, die Zeit nicht verbunden werden könne; doch läßt sich dieser Grund aus einer Stelle im 29sten Briefe S. 467. der Opp. posth. ergänzen, wo er die Zeit für einen modus cogitandi seu potius imaginandi erklärt. Wenn also die Zeit nur eine Art und Weise des Denkens seyn soll, so gehöret dieser Modus, so wie alle Modi überhaupt, nach spinozischen Begriffen, zu der natura naturata, und nicht zur natura naturans, und verhält sich dieser Modus zur Aeternität Gottes, wie sich alle sinnlichen Gegenstände als Modi zu den ihnen entsprechenden Eigenschaften Gottes verhalten. Nach Spinoza gehören die Bedingungen der Zeit und des Raums nicht zu den wesentlichen Bestimmungen des göttlichen Wesens, dieses sind vielmehr die ihnen entsprechenden unendlichen Eigenschaften der Ausdehnung und des Denkens Gottes, sondern sie sind und müssen ihm, da er durchaus consequent ist, wesentliche Bestimmungen der erschaffenen Dinge selbst seyn. Daß dieses auch würklich seine Meinung sey, erhellet aus eben dem oben angeführten Briefe S. 466. wo er Aeternität von Duration unterscheidet, und unter ersterer den unendlichen Genuß des Seyns der Substanz und unter lezterer nur die Existenz der Modorum versteht.

Diese Begriffe und Vorstellungen sind aber, wie ein jeder von selbst einsehen wird, blos willkührlich und zur Begünstigung seines Systems von ihm gemacht. Denn Aeternität und Dauer sind keine einander entgegen gesetzten Eintheilungsglieder, sondern diese verhält sich zu jener wie das Genus zur Species: Dauer ist entweder unendlich oder endlich; im erstern Fall wird sie Aeternität, oder unendliche Zeit, im letztern hingegen endliche, eingeschränkte Dauer oder Zeit genannt; diese Begriffe bestehen als solche, an und für sich, und leiden durch den Unterschied der Objekte, auf die sie angewendet werden, keine Veränderung. Ewigkeit ist aber für uns gar nicht denkbar; wir sind nicht im Stande, den ganzen Inhalt dieses Begriffs je zu vollenden; sie ist für uns nur eine Größe, der wir in Gedanken immer noch etwas hinzusetzen können. Ewigkeit ist also für uns nicht sowohl ein Unendliches, als vielmehr ein Unbestimmtes der Zeit nach; und wie sich das Unendliche oder Unbestimmte dem Raume nach, oder das Grenzenlose ohne Raum nicht denken läßt, so läßt sich auch das Unendliche oder Unbestimmte der Zeit nach, oder das Ewige, nicht ohne Zeit denken; sondern es wird vielmehr dieser Begriff durch die Form der Anschauung, Zeit, erst möglich. So bald man auch ein höchstes Wesen anzunehmen genöthiget ist, muß man es unter den Formen Zeit und Raum denken; denn in wiefern man ein solches Wesen annimmt, behauptet man auch sein Daseyn als eines würklichen in dem Umkreis unserer Erfahrungen liegenden Objekts; alle Gegenstände der Erfahrung können aber keine solche seyn, wenn sie nicht als in Zeit und Raum existirend und geschehend gedacht werden.

Grundsätze.

Alles, was ist, ist entweder in sich selbst, oder in etwas anderm.

Wenn ein Grundsatz ein Urtheil ist, dessen Wahrheit unmittelbar, und ohne daß er demonstrirt werden kann, erkannt werden muß, so ist dieser erste Satz, kein Grundsatz, kein Axiom; denn daß alles, was ist, entweder in sich selbst oder in etwas anderm ist, ist keine unmittelbar durch sich selbst erhellende Wahrheit. Alles ist oder existirt, aller menschlichen Erfahrung nach, in sich selbst, oder an und für sich, also nicht in etwas anderm. Das Gegentheil muß also bewiesen werden. Man sehe das nach, was über die dritte Definition der Substanz gesagt worden ist. Es wird daraus erhellen, daß Spinoza den hier aufgestellten Satz auf jene Definition von der Substanz gründet, deren er nur eine einzige, die ihm Gott ist, annimmt; dieser Satz steht und fällt also mit jener Definition von der Substanz. Wenn freylich eine Substanz dasjenige seyn soll, was in sich selbst ist, und nur eine Substanz angenommen wird, so muß nothwendig alles andere, was nach dem Spinoza nur in Accidenzen oder Modis bestehen soll, in derselben seyn. Ich habe aber gezeigt, daß diese Definition nicht bestehen könne, also kann auch der gegenwärtige Satz, erstlich nicht als Grundsatz gelten, weil er sich auf eine vorausgeschickte Definition gründet, und zweytens auch nicht wahr seyn, weil jene Definition falsch ist.

Was durch ein anderes sich nicht denken läßt, muß durch sich selbst gedacht werden.

Ein Grundsatz, der mit Rücksicht auf eine angenommene unbewiesene Meinung aufgestellt ist, verliert seine Allgemein-

gemeinheit, eine Eigenschaft, die er nothwendig haben muß. Dies ist hier der Fall. Bey dem gegenwärtigen Grundsatze setzt Spinoza voraus, daß es in der Natur nur eine Substanz gebe, von welcher die sinnlichen Gegenstände nur Modi wären. Die Substanz ist ihm das einzige, was sich durch ein anderes nicht denken läßt, also muß es durch sich selbst gedacht werden; die Modi oder sinnlichen Dinge hingegen, meint er, lassen sich nicht durch sich selbst denken, sondern wären nur durch die göttliche Substanz denkbar. Ich habe aber bey der Prüfung der Definition der Substanz gezeigt, daß das Daseyn einer solchen Substanz noch nicht erwiesen sey, und daß sich jedes Individuum, vermöge der an ihm wahrzunehmenden wesentlichen Merkmale, deren Inbegriff sein Ganzes ausmacht, durch sich selbst denken lasse, und daß es, um es sich vorzustellen, keines andern Dinges bedürfe; also kann dieser angebliche Grundsatz, in wiefern er blos auf eine einzige Substanz, die nur allein durch sich selbst denkbar seyn soll, Rücksicht nimmt, und alle andere Dinge von der Gedenkbarkeit durch sich selbst ausschließt, nicht statt finden. Gegen diesen Grundsatz hat schon Oldenburg (im dritten Briefe) denselben Einwurf gemacht, obgleich die Instanz, auf die er sich gründen soll, nicht triftig ist. „Er setzt, sagt er, voraus, daß in der Natur weiter nichts als Substanzen und Accidenzien (oder Modi) existirten, da doch viele behaupten, daß Zeit und Raum sich auf keines von beyden bezögen." Der Einwurf ist richtig, der Grund aber nicht gültig, weil Zeit und Raum zwar weder zu den Substanzen noch Modis gehören, aber doch als Formen der Anschauung einer Gattung von Modis, den Menschen eigen sind, wenn man anders mit Spinoza alle sinnlichen Gegenstände der Natur, für bloße

Modos annimmt. Er hätte diesem nicht zugeben sollen, daß nur eine Substanz sey, und die sinnlichen Gegenstände der Natur als bloße Modi dieser einzigen Substanz existirten. Oldenburg aber nimmt beydes an; es ist ihm nur an beyden noch nicht genug, sondern er will auch eine dritte Art der Dinge nicht von der Natur ausgeschlossen wissen, die weder Substanzen noch Modi sind, nemlich Zeit und Raum. Auf diesen Einwurf Oldenburgs antwortet Spinoza, im vierten Briefe, jedoch sehr unzulänglich. Ohne den Grund desselben, den jener von Zeit und Raum hergenommen hat, nur zu berühren, beruft sich dieser blos auf seine Definitionen von Substanz und Accidenz, aus welchen die Wahrheit dieses Grundsatzes erhellen soll, als ob sie so schlechterdings ausgemacht und jede menschliche Vernunft damit einverstanden wäre.

Aus einer gegebenen bestimmten Ursache folgt die Würkung nothwendig; und wo gar keine Ursache gegeben ist, kann auch eine Wirkung unmöglich erfolgen.

Dieser Satz enthält den Grundsatz der Causalität, der auch so ausgedrückt wird: Alle Begebenheiten, oder alles, was geschicht, hat eine Ursache, oder setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel, d. i. jederzeit und nothwendig, folgt. Dieser Grundsatz kann blos auf Erscheinungen angewendet werden, nicht aber auf Gegenstände als Dinge an sich. Denn er gründet sich auf die Categorie Ursach, die, da sie nichts Reelles, Objektives ist, auch völlig leer und bedeutungslos bleibt, wenn sie nicht mittelst der Zeit auf Erscheinungen bezogen wird. Den Dingen an sich aber können die Prädikate der Zeit nicht beygelegt werden. Denn in ihnen, als solchen, ist kein Mannichfaltiges, welches successiv wahrgenommen würde; und in

dem Begriff eines Dinges an sich kann, da er ein bloßes Phantasma ist, kein Grund liegen, dasselbe für die Ursache eines andern Dinges an sich oder eines bestimmten Erfolgs zu halten. Denn ich schlösse nicht allein im ersten Falle von etwas, das nicht wahrgenommen werden kann, auf etwas nicht wahrzunehmendes, und im zweyten Falle von etwas nicht wahrzunehmendem auf etwas, das wahrgenommen werden kann; sondern es ist überhaupt zwischen zwey nicht wahrzunehmenden, und zwischen einem solchen und einem Wahrzunehmenden gar kein Zeitverhältniß denkbar. Wenn überdies jener Grundsatz ein Erkenntniß abgeben soll; Erkenntnisse aber schlechterdings nicht anders als durch die gemeinschaftliche Würksamkeit der Sinnlichkeit und des Verstandes möglich sind; jene aber in der Fähigkeit, Eindrücke von den Gegenständen im Bewußtseyn aufzunehmen, dieser hingegen in dem Vermögen besteht, die durch die Sinnlichkeit gegebenen Vorstellungen zu ordnen, zu verbinden, zu vergleichen und dadurch Bestimmungen in den gegebenen Vorstellungen und Gegenständen zu entdecken: so muß er schlechterdings nicht allein eben so wie alle, ein erweiterndes Erkenntniß enthaltende, synthetische Urtheile, worunter er gehört, entstanden seyn, sondern kann auch selbst auf keine andere Art verstanden und angewendet werden; er entstand aus der Verbindung der Erscheinungen überhaupt mit der Categorie der Ursache; und kann auch selbst bei seinem Gebrauch auf weiter nichts als Erscheinungen gehen.

Die Erkenntniß der Würkung hängt von der Erkenntniß der Ursache ab, und begreift dieselbe in sich.

Dieser Satz ist sehr unbestimmt; denn weder von der Würkung, als solcher, noch von der Ursache, als solcher,

d. i. als Categorie, durch welche Erscheinungen mit einander in ein Zeitverhältniß gebracht werden, kann ein Erkenntniß statt finden; denn ein Erkenntniß erfodert erstlich einen Gegenstand, der durch Sinnlichkeit zur Anschauung gelangen muß, und dann einen Begriff, unter welchen die Anschauung subsumiret werden kann; Würkung und Ursach aber, als solche, sind bloße Categorien, oder reine Verstandesbegriffe, denen kein Gegenstand in der Erfahrung entspricht, man kann in ihnen nichts anschauen, folglich auch nichts erkennen. Da aber an beyden, als Categorien, nichts erkennbar ist, so kann auch nicht gesagt werden, daß die Erkenntniß der einen von der Erkenntniß der andern abhänge. Versteht Spinoza unter Ursach und Würkung ein Verhältniß, so kann mehr nicht als ein solches statt finden; denn beyde, Ursach und Würkung, wären in dieser Rücksicht Correlate, die beyde zugleich gesetzt werden müssen, wenn ein Verhältniß daraus resultiren soll. Die Einheit dieses Verhältnisses schlösse mithin alle Abhängigkeit der Erkenntniß desselben aus. Wollte man sagen, beyde, Ursach sowohl als Würkung, drückten besondere Verhältnisse aus; jene das Verhältniß zur Würkung, diese das Verhältniß zur Ursach, so würde dieses ein bloßes Wortspiel seyn, und überdies die Erkenntniß der Ursach so gut von der der Würkung, als die Erkenntniß der Würkung von der der Ursach abhängen, und jede die andere in sich begreifen müssen; welches aber gegen den Satz und die Absicht des Verfassers laufen würde. Aber es läßt sich überhaupt unter einem Verhältniß an sich gar nichts denken; sondern wenn es eine bestimmte Bedeutung erhalten soll, muß es sich auf Gegenstände als Erscheinungen, beziehen; denn unter Verhältnissen versteht man solche Bestimmungen oder Prädikate eines Din-

ges,

ges, wovon der Grund in andern Dingen liegt; man nennt die Verhältnisse auch äußere Bestimmungen; die Dinge, an denen ich Verhältnisse oder äußere Bestimmungen wahrnehmen soll, müssen also gegeben seyn; und eben so dasjenige, was dem andern Gegenstande seine äussern Bestimmungen giebt.

Endlich ist auch der Fall denkbar, daß Spinoza unter Würkung und Ursach vielleicht das Gewürkte und Würkende, verstanden haben wolle. In diesem Falle aber hängt die Erkenntniß des Gewürkten keinesweges von der Erkenntniß des Würkenden oder dessen, was die Würkung hervorgebracht hat, ab. Denn die Würkung in diesem Sinne genommen, ist ein Gegenstand der Anschauung, und durch seine Merkmale als eine für sich bestehende einzelne Sache bestimmt; sie kann also schon für sich aus den ihr zukommenden eigenen Merkmalen erkannt werden; und bedarf auch zu ihrer Erkenntniß der Erkenntniß ihrer Ursache oder dessen, durch das sie gewürkt worden, um so weniger, da ihre Merkmale höchst selten den Merkmalen der Ursache ähnlich sind, und wir auch in den meisten und wichtigsten Fällen von den Ursachen gar keine Erkenntniß haben können. Dieser schön gebaute Knabe, dessen ganzes Aeussere meiner Sinnlichkeit eine so angenehme Erscheinung darbietet, ist die Würkung eines Krüppels, der die Ursache seines Daseyns und seiner Gestalt ist; dieses Haus ist die Würkung des Entwurfs, den der Baumeister in seinen Gedanken machte, nach allen seinen Verhältnissen zu Papier brachte, und durch seine Bauleute mittelst Zusammensetzung des Bauzeugs herstellen ließ. Ja, oft hängt die Erkenntniß der Würkung, in dem gegenwärtigen Sinne, von der Erkenntniß der Ursach so wenig ab, daß jene äusserst unzulänglich, mangelhaft und undeutlich seyn würde,

wenn sie nur aus jener hergeholt werden sollte; wer erkennt in der Eichel schon die majestätische Eiche? — Oft müssen auch mehrere Ursachen zusammentreten, ehe eine bestimmte Würkung erfolgen soll. Jede einzelne Sache, jede Begebenheit, läßt sich als Erscheinung schon für sich erkennen, ordnen, verbinden, vergleichen, ohne daß es nöthig ist, auf ihre Ursache zurück zu gehen; ob es gleich nothwendig ist, auch auf diese mit Rücksicht zu nehmen, wenn man einen Gegenstand von allen Seiten untersuchen und wissen will, wie er auf diese bestimmte Art ist und würkt. Diese Verfahrungsart gewähret aber schon eine höhere Gattung der Erkenntniß, die zur systematischen oder gelehrten gehöret, und von der gemeinen vernünftigen aus eben dem Grunde unterschieden ist. Wenn endlich die Erkenntniß der Würkung die Erkenntniß der Ursach in sich begreifen sollte, so würde folgen, daß man von allen erkannten Würkungen auch die Ursachen kennen müßte; dieses widerspricht aber der Erfahrung, die uns auf viele Würkungen führt, wovon wir die Ursachen nicht einsehen. Ich kann nur überhaupt schließen, wo eine Würkung gegeben ist, muß auch eine Ursache nothwendig vorhanden seyn, nicht aber, daß ich darum diese Ursache auch erkennen müsse. Am wenigsten kann aber, wie Spinoza ohne Zweifel im Sinne hat, von der Erkenntniß einer gegebenen Würkung auf die Erkenntniß einer absolutesten oder ursprünglichen Ursache, und daß diese in jener enthalten sey, geschlossen werden. Denn wir würden in diesem Falle über die Grenzen der Erfahrung hinausgehen, innerhalb welchen sich unser Verstand nothwendig halten muß, wenn er auf einem festen Grund fußen will. Es ist aber schon vorhin erwiesen, daß alle Gesetze unsers Verstandes und also auch das Gesetz der

Causa-

Causalität lediglich auf Erscheinungen gehen müssen, und daß alle seine Begriffe nichts sind, wenn sie nicht auf Anschauungen bezogen werden. Von den Gegenständen, als Würkungen, kann unser Verstand schlechterdings und vermöge seiner Natur weiter nichts erkennen, als was sie in der Erfahrung geben können. In allen Würkungen, als solchen, sehen und vermögen wir weiter nichts zu sehen als Veränderungen der Zustände der Dinge, und wenn die Ursachen dieser Würkungen für uns erkennbar seyn sollen, so müssen sie ebenfalls angeschauet werden können, und können mithin nirgendwo als selbst in veränderten Zuständen der Dinge, die den Würkungen unmittelbar voraus gehen, zu suchen seyn.

Dinge, die nichts mit einander gemein haben, können auch nicht wechselsweise aus einander erkannt werden; oder der Begriff des einen involviret nicht den Begriff des andern.

Hier ist die Frage: Lassen sich auch Dinge aus einander erkennen, und in wiefern? Nimmt man die Dinge als Dinge an sich, so ist eine wechselseitige Erkenntniß des einen aus dem andern unmöglich; weil ein Ding an sich kein Gegenstand unserer Erkenntniß seyn kann. Werden aber die Dinge als Erscheinungen genommen, so läuft es wider allen Sprachgebrauch und die ganze Natur der Sache, wenn man behaupten will, daß sich eine Erscheinung aus der andern erkennen lasse. Denn eine Erscheinung ist nicht durch eine andere, sondern nur durch sich selbst, d. i. als ein durch seine ihm eigenthümlichen Merkmale bestimmter Gegenstand der Anschauung erkennbar. Jede Erscheinung ist als ein Individuum zu betrachten, das, wenn ich es erkennen soll, sich mir durch seine Merk-

male kenntlich machen muß. Aus einander aber lassen sich zwey oder mehrere Gegenstände als Erscheinungen selbst nicht erkennen; sondern wenn zwischen ihnen ein Erkennen statt finden soll, so trift dasselbe nur die zwischen ihnen obwaltenden Verhältnisse in Rücksicht des Raums und der Zeit, der Causalität, der Einerleyheit oder Verschiedenheit der Gattungen und Arten u. s. w. Der Satz des Spinoza ist also völlig müssig und unbrauchbar. Er hat sich auch in der Ethik nur ein einzigmal darauf bezogen, nemlich in dem Beweise des dritten Satzes; der also auch mit dem vierten und dem gegenwärtigen fünften Grundsatz, worauf er sich stützen soll, zusammen fällt.

Was den erläuternden Nachsatz betrift: „oder der Begriff des einen Dinges involviret nicht den Begriff des andern;“ so läßt sich ein doppelter Fall denken, wie sich Begriffe einander involviren. Einmal geschiehet dieses so, daß die Merkmale des einen Begriffs auch die Merkmale des andern sind; zweytens so, daß die Merkmale des einen Begriffs die Merkmale des andern unter sich begreiffen, dergleichen die allgemeinen Begriffe in Beziehung auf die Begriffe ihrer Gattungen, und die Begriffe der Gattung in Rücksicht auf die Begriffe ihrer Arten sind. Die von der ersten Art werden identische, die von der zweyten, subordinirte Begriffe genennet. Zwey identische Begriffe enthalten schlechterdings keinen Unterschied, sondern sind im Grunde nur ein einziger Begriff. Nimmt man also zwey identische Begriffe, so läßt sich nicht sagen, daß sich einer aus dem andern erkennen lasse; beyde sind eins, und der Unterschied kann höchstens nur in den Ausdrücken liegen, und also nur scheinbar und äußerlich seyn; es ist gleichgültig, welchen von beyden ich wählen will; ich kann einen für den andern wechsels-

weis

wels substituiren. Nur bey subordinirten Begriffen läßt sich sagen, daß sich der eine aus dem andern erkennen lasse. Denn von dem Individuum läßt sich auf die Art, von der Art auf die Gattung, und von der Gattung auf das Genus oder den allgemeinen Begriff, worunter beyde stehen, schließen; der Schluß gehet hier in aufsteigender Linie von dem niedern zum höhern Begriff, der in jenem enthalten ist; oder die Erkenntniß des Individuums involvirt die Erkenntniß der Art, die Erkenntniß der Art, die Erkenntniß der Gattung, und die Erkenntniß der Gattung die des Genus. Hierbey ist aber zu merken, 1) daß der Inhalt der Erkenntniß, die in den höhern Begriffen, oder den Begriffen von weiterm Umfange lieget, blos logisch sey; es sind bloße Verstandesbegriffe, die nur dazu dienen, das Mannichfaltige in den niedern Begriffen in eine Einheit des Bewußtseyns zusammen zu fassen. 2) Bleibt die Erkenntniß, die die höhern Begriffe mit sich führen, leer, wenn ihnen nicht würkliche Erscheinungen, Individuen, zum Grunde liegen. Denn Begriffe sind bloße Vorstellungen des Verstandes, ohne Inhalt; sollen sie einen solchen bekommen, so müssen sie erst vermöge der Sinnlichkeit auf Anschauungen bezogen werden.

Wenn es sich auch nicht von selbst ergäbe, so würde es doch aus der Anwendung, die Spinoza von diesem Grundsatz im dritten Satze gemacht hat, erhellen, daß er hier Rücksicht auf den vierten Grundsatz genommen hat; er hat nemlich im Sinne, daß der Begriff der Würkung den Begriff der Ursache involvire; er irret sich aber, wie ich gezeigt habe; denn Ursach und Würkung sind wohl correlative, aber weder identische noch subordinirte Begriffe, obwohl die Würkung als Erscheinung der Ursache als Erscheinung in Ansehung der Zeit subordiniret ist, d. i. später als diese gesetzt wer-

den muß; aber in diesem Verstande nimmt Spinoza Ursach und Würkung nicht, sondern als Dinge an sich, welches nach Ausweisung der vorigen Anmerkung nicht statt haben kann.

Eine wahre Vorstellung (Idea) muß mit ihrem Gegenstande übereinstimmen.

Wahrheit ist immer nur in unsern Urtheilen anzutreffen; d. i. in solchen Sätzen, in welchen zwey Vorstellungen mit einander verbunden werden, wo die eine das Subjekt und die andere das Prädikat heißt.

Die Natur der Wahrheit überhaupt besteht in einer Uebereinstimmung unserer Erkenntniß entweder mit sich selbst, ihren eigenen Merkmalen, und mit den allgemeinen Regeln des Denkens, oder mit ihrem gegebenen Gegenstande; jenes ist logische, dieses objektive Wahrheit.

Die Bestandtheile aller Urtheile sind das Subjekt, das Prädikat und die Copula, oder die Formel, die die Art anzeigt, wie beyde verbunden sind.

1) Wenn das Subjekt ein bloßer Begriff oder eine bloße Idee, die blos Produkte des reinen Verstandes und der reinen Vernunft sind, ist, dem ein Prädikat auf eine gewisse bestimmte Weise beygelegt wird, so kann die Wahrheit, die ein solches Urtheil gewährt, keine andere, als eine blos logische oder subjektive seyn, deren Werth blos darin besteht, daß die Regeln des Denkens gehörig angewendet worden sind, daß blos zwischen Subjekt und Prädikat kein Widerspruch statt findet. Denn die Uebereinstimmung, die hier vorhanden ist, herrscht blos unter Gedankenwesen, die bloße Würkungen unserer Spontaneität sind, und auch die Prädikate, die mit jenen als Subjekte verknüpft werden, sind nichts anders, und können nichts

anders

anders seyn, als Begriffe. Ein solches Urtheil enthält keine wahre Erkenntniß, sondern einen blos leeren Gedanken; es mangelt ihm die objektive Einheit, die nur durch würkliche Anschauungen, denen Objekte in einer möglichen Erfahrung entsprechen, erhalten werden kann.

Auch ein bloßer Begriff, eine bloße Idee für sich und in keiner Verbindung mit einem Prädikate gedacht, läßt keine Uebereinstimmung, und also auch keine eigentliche und sogar auch keine logische Wahrheit zu, wenn man anders nicht die logische Existenz mit jener vermischen will. Denn es sind einfache Gedanken, die ihren Grund blos in der Spontaneität unsers Gemüths haben, denen aber außer der Vorstellung in der Erfahrung nichts entspricht; die in sich selbst einfach sind, und kein Mannichfaltiges enthalten, das von einander in Gedanken getrennt, und wo die getrennten Theile gegenseitig mit einander verglichen und daraus ein Urtheil der Uebereinstimmung oder des Widerspruchs gefället werden könnte.

Ist aber das Subjekt eines Urtheils eine Anschauung, eine sinnliche Vorstellung, der ein bestimmter Gegenstand außer der Vorstellung entsprechen muß, so ist die Wahrheit, die aus der den Gesetzen des Denkens gemäßen Verbindung eines Prädikats mit demselben entspringt, eine objektive, und ein solches Urtheil enthält nicht blos einen Gedanken, als Würkung des bloßen Denkens, sondern eine reelle Erkenntniß, die, je nachdem das Prädikat schon im Subjekte enthalten ist, oder demselben erst beygefügt wird, entweder eine analytische oder synthetische ist.

Eine Anschauung allein, ohne Verbindung mit einem Begriffe kann eben so wenig eine Wahrheit geben als ein bloßer Begriff oder eine Idee, denn Anschauungen sind

unmittelbare Vorstellungen von Gegenständen außer der Vorstellung; und da die Wahrheit in der Uebereinstimmung unserer Erkenntnisse entweder mit sich selbst, d. h. ihrer Merkmale mit einander und mit den allgemeinen Regeln unsers Denkens, oder mit ihrem Gegenstande besteht; bey den Anschauungen aber weder ein Denken, welches nur durch Begriffe möglich ist, noch ein Erkennen, welches durch das Verbinden der Begriffe mit Anschauungen bewürkt wird, statt findet, so ist auch durch Anschauungen allein weder eine logische noch objektive Wahrheit möglich.

2) In Ansehung des Prädikats, welches jederzeit ein Begriff seyn muß, findet Wahrheit in einem Urtheil statt, wenn es den Regeln des Denkens gemäs mit dem Subjekte, das eine Anschauung ist, nicht blos verbunden werden kann, sondern auch verbunden werden muß. In wiefern es mit der Anschauung als dem Subjekte verbunden werden muß, liegt es schon in demselben, und die Erkenntniß ist eine analytische; in wiefern es aber mit dem Subjekte verbunden werden kann, und in dem gegebenen Falle verbunden wird, gewähret diese Wahrheit eine synthetische Erkenntniß. Wenn mit einem Subjekte ein Prädikat verbunden wird, dessen Verbindung mit demselben entweder überhaupt gar nicht denkbar und möglich ist, oder sich zu der besondern Bestimmung des Subjekts in einem gegebnen Falle nicht paßt ꝛc. so wird ein solches Urtheil im ersten Falle ein widersprechendes, im zweyten ein falsches oder unwahres Urtheil genennt.

3) In Ansehung der Verbindung oder der Copula ist ein Urtheil wahr, wenn ein mögliches oder würkliches Verhältniß des Prädikats zum Subjekte, nach den Bestimmungen der Categorien ausgedruckt wird; im ersten

Falle

Falle ist die Wahrheit und die mit derselben verbundene Erkenntniß blos logisch, das Verhältniß des Prädikats zum Subjekte ist nur denkbar, es involvirt keinen Widerspruch; im zweyten aber objektiv.

Man mag sich also nach diesem Vorgetragenen unter Spinozas Idee entweder eine Vorstellung überhaupt, oder die besondern Arten der Vorstellungen, Anschauungen, Begriffe oder Ideen in engster Bedeutung denken, so kann weder bey der Vorstellung als Gattung, noch bey allen diesen genannten Arten derselben, in wiefern sie für sich allein betrachtet werden, eine Wahrheit statt finden; denn was von den Arten nicht gilt, kann auch nicht von der Gattung behauptet werden. Die Wahrheit ist blos eine Eigenschaft der Urtheile, verbundener Vorstellungen, verbundener Begriffe und Anschauungen.

Was als nicht existirend gedacht werden kann, dessen Wesen involvirt auch keine Existenz.

Dieser Satz könnte vielleicht schicklicher so ausgedrückt werden: was nicht als existirend gedacht werden kann, existirt auch nicht. Denn so bald man, wie Spinoza sagt: dessen Wesen i n v o l v i r t keine Existenz, so setzt man auch würklich ein Wesen, von welchem man also Existenz nicht trennen kann. Ein Wesen aber setzen, und zugleich von demselben ein Nichtseyn prädiciren, ist ein Widerspruch. Dieser Grundsatz hat aber an sich keine Haltung. Denn er enthält ein bloßes Prädikat, nemlich das Nichtexistiren, ohne daß ein Subjekt vorhanden wäre. Denn das allgemeine und unbestimmte Wörtchen Was ist im Grunde kein Subjekt. Existenz ist aber ein Begriff, der, wenn er eine Bedeutung erhalten soll, nothwendig zu einem Subjekt gedacht werden muß, und die-

ses Subjekt kann nichts anders als eine Erscheinung, ein Gegenstand unserer sinnlichen Vorstellung seyn. Denn wenn man die Categorie Daseyn auf ein blos eingebildetes Etwas, oder auf ein Verstandeswesen anwendet, das in uns ist, und ausser uns nicht im Raume wahrgenommen wird, so wird auch das Daseyn desselben blos eingebildet seyn, und keine von unserm eigenen Selbst verschiedene Existenz haben. Es ist unmöglich und widersprechend, Daseyn von etwas zu prädiciren, das nirgend in Raum und Zeit wahrgenommen wird; denn das ist gerade das, was nicht existirt.

Erster Satz.

Die Substanz ist der Natur nach eher als ihre Affektionen.

Beweis.

Dieser ergiebt sich von selbst aus der dritten und fünften Definition.

Da Substanz an sich ein bloßer Verstandesbegriff ist, dem nichts in der Anschauung Gegebenes entspricht, und auch nicht bewiesen ist, daß es nur Eine Substanz, die Gott wäre, gebe; so kann auch nicht gesagt werden, daß die Substanz Affektionen habe, und der Natur nach eher sey als diese. Die Natur der Substanz ist keine andere, als eine blos logische. Man findet in der ganzen sinnlichen Natur nichts, das als Substanz wahrgenommen würde. Sie wird nur als Substrat in den Erscheinungen gedacht, und besteht nicht als Ding an sich; es können also auch keine Affektionen oder Modi von ihr prädicirt und

folg-

folglich auch nicht gesagt werden, daß sie eher als ihre Affektionen sey. Denn wo Affektionen seyn sollen, müssen erst wesentliche Stücke vorhanden seyn, von welchen sie, wie in der Anmerkung zur dritten Definition gezeigt worden, zum Theil die Folgen sind. Da nun überhaupt in der Sinnenwelt keine Substanz gegeben ist, so kann man auch weder wissen, ob sie wesentliche Stücke habe, noch was das für welche sind; man weiß also auch von Affektionen derselben nichts.

Zweyter Satz.

Zwey Substanzen von verschiedenen Attributen oder Eigenschaften, haben nichts mit einander gemein.

Beweis.

Dieser erhellet ebenfalls aus der dritten Definition. Denn eine jede Substanz muß in sich selbst seyn und durch sich selbst gedacht werden; oder, der Begriff der einen involvirt den Begriff der andern nicht.

Sobald man mit Spinoza unter Attributen wesentliche Stücke oder Bestimmungen versteht, ohne die sich ein Gegenstand gar nicht denken läßt, und unter Substanz und Modifikationen so unterscheidet, wie er, ist dieser Satz richtig. Müssen aber unter Attributen, wie ich in der Anmerkung zur vierten Definition gezeigt zu haben glaube, nur solche innere Bestimmungen eines Gegenstandes verstanden werden, die ihren Grund in den wesentlichen Stücken desselben haben, und nimmt man Substanz blos für das Substrat der Erscheinungen, so läßt sich

sich gar wohl denken, daß zwey Dinge, ohngeachtet der Verschiedenheit ihrer Attribute, doch manches mit einander gemein haben können; nemlich sowohl in Ansehung ihrer wesentlichen Stücke, als ihrer Modifikationen. Denn es ist kein Widerspruch, anzunehmen, daß zwey Dinge von verschiedenen Eigenschaften oder Attributen, doch aus einerley wesentlichen Stücken bestehen; da es nicht zu leugnen ist, daß eine und dieselben wesentlichen Stücke oder Bestandtheile der Grund von mehrern Eigenschaften seyn können, und die Erfahrung lehret, daß diese mehrere Eigenschaften in zwey oder mehrern Gegenständen von einerley Essenzialien abgesondert und einzeln angetroffen werden. Mit den Modifikationen ist es dasselbe. Ohngeachtet aller Verschiedenheit in den Eigenschaften zweyer Objekte von einerley wesentlichen Stücken, findet man doch oft, daß zwischen ihnen gleichwohl ganz gleiche zufällige Beschaffenheiten oder Modifikationen statt finden. Da überdies Spinoza den Beweis dieses Satzes auf seine Definition von der Substanz gründet; ich aber gezeigt habe, 1) daß diese Definition auch auf jedes Individuum passe; und 2) Substanzen nie in der Erfahrung gegeben werden, mithin kein Gegenstand unserer Erkenntniß seyn können; so folgt einmal, daß, wie ich so eben bewiesen habe, zwey Substanzen oder Individuen, ohngeachtet der Verschiedenheit ihrer Eigenschaften, wenn solche auch gleich als wesentliche Stücke genommen werden, wenigstens in Ansehung ihrer äusserlichen Bestimmungen oder Modifikationen Manches mit einander gemein haben können, und daß wir zweytens nicht befugt sind, den Substanzen Attribute oder Eigenschaften zuzueignen, da wir selbst nicht wissen, ob dergl. auch würklich existiren.

Dritter Satz.

Von Dingen, die nichts mit einander gemein haben, kann keins die Ursache des andern seyn.

Beweis.

Wenn sie nichts mit einander gemein haben, so können sie (nach dem fünften Grundsatz) nicht wechselsweise aus einander verstanden werden; folglich kann auch keines (nach dem vierten Grundsatz) die Ursach des andern seyn.

Die Unstatthaftigkeit dieses Beweises erhellet aus dem, was über den vierten und fünften Grundsatz gesagt worden ist. Und ob es gleich richtig ist, daß in Absicht auf physische Entstehung, nichts die Ursache von etwas andern seyn kann, wenn nicht beyde, das Gewürkte und das Würkende, die Art mit einander gemein haben, daß z. B. aus der Pflanze kein Thier, und aus dem Thier keine Pflanze unmittelbar erzeugt werden kann; so verliert doch der Satz: von Dingen, die nichts mit einander gemein haben, kann keines die Ursach des andern seyn, alle Bestimmtheit und Wahrheit, sobald man ihn auf Dinge anwendet, von welchen gar keine Erfahrung möglich ist. Dieses thut aber Spinoza; denn er will sich durch diesen Satz den Uebergang zu der Behauptung bahnen, daß eine Substanz von keiner andern hervorgebracht werden könne, und daß es also nur eine einzige Substanz gebe. Eine solche ist aber kein Gegenstand der Anschauung, sondern ein bloßes Gedankenwesen, dem nichts in der Erfahrung entspricht.

Vierter Satz.

Zwey oder mehrere verschiedene Dinge sind entweder in Ansehung der ihnen als Substanzen zukommenden Attribute, oder in Ansehung der Affektionen dieser Dinge als Substanzen, verschieden.

Beweis.

Alles, was ist, ist entweder in sich, oder in etwas anderm (nach dem ersten Grundsatz), d. i. (nach der dritten und fünften Definition), ausser dem Verstande giebt es nichts als Substanzen und deren Affektionen. Es giebt also ausser dem Verstande nichts, wodurch mehrere Dinge von einander könnten unterschieden werden, als die Substanzen, oder, welches einerley ist, die Attribute und Affektionen derselben.

Gegen den Satz selbst bemerke ich folgendes. Einmal scheinet er müßig zu seyn, d. i. mit dem System des Spinoza in keiner Verbindung zu stehen, da die verschiedenen Dinge als so viele Substanzen betrachtet werden, der Verf. aber nur eine solche annimmt und in der Folge beweisen will. Zweytens kann nach seiner Voraussetzung, (s. die Anmerk. zur 4ten Defin.) daß das Attribut die Substanz selbst sey, in wiefern der Verstand das, was ihr Wesen ausmacht, erkennet, und daß es nur eine Substanz gebe, keine Verschiedenheit von Attributen angenommen werden. Drittens, in Ansehung der Affektionen gilt das nemliche, indem Spinoza alle Erscheinungen zu Modis, oder Affektionen seiner einzigen Substanz macht; sie bringen

gen also, in dieser allgemeinen Rücksicht, und da alle Dinge Affektionen der göttlichen Substanz sind, auch als solche keine Verschiedenheit mit sich; das eine ist, was auch die andern alle sind, Affektionen; in ihnen, als Affektionen, ist keine Verschiedenheit. Spinoza streitet also hier nicht allein gegen sein eigenes System, sondern er giebt auch einen ganz falschen Grund der Verschiedenheit der Dinge an, aus welchem vielmehr, bey genauer Prüfung, erhellet, daß unter ihnen gar keine Verschiedenheit statt finden müßte. Diese Verirrungen sind denn auch ganz natürlich die Folgen von der Verfahrungsart, die Dinge in der Welt nicht als Erscheinungen anzusehen, sondern sie in die transscendente Welt mit hinüber zu führen, und sie als Substanzen oder als in einer einzigen Substanz existirende Affektionen derselben zu betrachten. Wie weit menschlicher und der Natur unsers Verstandes angemessener ist es, die Verschiedenheit der Dinge nach den Merkmalen, die wir an ihnen zu erkennen vermögen, und unter welchen sie uns erscheinen, anzugeben.

Was den Beweis dieses Satzes betrift, so kann derselbe, da er auf dem ersten Grundsatz und auf der dritten und fünften Definition des Spinoza beruht, aus dem beurtheilet werden, was ich gegen jenen Grundsatz und diese Definition eingewendet habe. — Was kann auffallender seyn, als die Behauptung: daß es ausser dem Verstande weiter nichts als Substanzen und Affektionen derselben gebe! da sie doch nur als Begriffe in demselben vorhanden sind.

Fünfter Satz.

In der Natur kann es nicht zwey oder mehrere Substanzen von gleichem Wesen oder Attribut geben.

Beweis.

Wenn es deren mehrere verschiedene gäbe, so müßte ihre Verschiedenheit entweder in Ansehung ihrer Attribute, oder ihrer Affektionen statt finden (vermöge des vorhergehenden Satzes). Sollten sie nur in Ansehung ihrer Attribute verschieden seyn, so würde man eben deswegen einräumen müssen, daß es nur eine Substanz von demselben Attribut gebe. Wollte man sie aber in Ansehung der Affektionen verschieden annehmen, welches geschehen kann, da die Substanz nach der Natur eher ist als ihre Affektionen (nach dem ersten Satz), so ließe sich, wenn man mit Uebergehung der Affektionen die Substanz an sich, d. i. (nach der dritten und sechsten Defin.) nach der Wahrheit betrachtete, nicht begreifen, wie man sie von einer andern unterscheiden könne; d. i. (nach dem vorhergehenden Satz) es kann nicht mehrere, sondern nur eine Substanz geben.

Da Substanz nur ein blos regulativer Verstandesbegriff, eine bloße Idee ist, die erst dann Bedeutung erhält, wenn man sie auf das empirisch gegebene Mannichfaltige in den Erscheinungen bezieht, um dieses Mannichfaltige zu einer Einheit, zu einem individuellen Ganzen im Bewußt-

Bewußtseyn zu verbinden; keinesweges aber ein Etwas, das mir in der Erfahrung würklich gegeben wäre, oder an welchem, wenn man es an sich, und ohne es an Erscheinungen zu knüpfen, betrachtet, Bestimmungen haften könnten; so ist die Frage: Kann es in der Natur zwey oder mehrere Substanzen von gleichem Wesen oder Attribute geben? so wie die Beantwortung derselben sogar nicht einmal möglich. Etwas, das Substanz an sich wäre, und blos nach seiner Substanzialität als ein Individuum existirte, welcher menschliche Verstand wäre wohl fähig, so etwas sich zu denken, da sich schlechterdings keine Merkmale und Bestimmungen, an welchen sich der Verstand festhalten könnte, und deren er zur Bildung der Begriffe unumgänglich nothwendig bedarf, an solch einem — nicht einmal Schattenwerke veroffenbaren? Da also nicht eine solche Substanz ein Gegenstand meiner Erkenntniß seyn kann, so kann es mir auch schlechterdings nicht in den Sinn kommen, beweisen zu wollen, daß es in der Natur nicht zwey oder mehrere Substanzen von gleichem Wesen oder Attribute gebe. Und was kann ein Etwas, das blos eine Verstandesform ist, für ein Wesen, für Attribute haben? Hieraus läßt sich auch zugleich die Unmöglichkeit und Unstatthaftigkeit des folgenden sechsten Satzes beurtheilen.

Sechster Satz.

Eine Substanz kann von keiner andern Substanz hervorgebracht werden.

Beweis.

In der Natur kann es nicht zwey Substanzen von einem und demselben Attribute geben (nach dem vorher-

gehenden Satz); d. i. (nach dem zweyten Satze) solche, die etwas mit einander gemein haben. Also kann auch (nach dem dritten Satz) keine die Ursach der andern seyn, oder es kann keine von der andern hervorgebracht werden. W. z. e. w.

Corollar.

Hieraus folgt, daß die Substanz von etwas anderm nicht hervorgebracht werden kann. Denn in der Natur giebt es nichts als Substanzen und ihre Affektionen, wie aus dem ersten Grundsatz und der dritten und fünften Definition erhellt. Da sie also nicht von einer Substanz hervorgebracht werden kann (nach dem vorhergehenden Satz); so kann auch die Substanz schlechterdings von nichts anderm hervorgebracht werden,

oder,

es läßt sich solches noch leichter aus der Ungereimtheit des Gegensatzes beweisen. Denn wenn die Substanz von etwas anderm hervorgebracht werden könnte, so müßte die Erkenntniß derselben von der Erkenntniß ihrer Ursache abhängen (nach dem vierten Grundsatz); sie würde also keine Substanz seyn (nach der dritten Defin.).

Siebenter Satz.

Zur Natur der Substanz gehöret ihr Daseyn.

Beweis.

Die Substanz kann von nichts anderm hervorgebracht werden (nach dem Corollar des vorhergehenden Satzes);

Satzes); sie wird also die Ursache ihrer selbst seyn müssen, d. i. (nach der ersten Defin.) ihr Wesen involvirt nothwendig Daseyn, oder zu ihrer Natur gehöret, daß sie existire.

Hier wäre also der Ort, wo Spinoza das Daseyn seiner einzigen göttlichen Substanz beweisen sollte. Es ist bereits bemerkt worden, daß Substanz, als ein bloßer Verstandesbegriff, auch nur ein blos logisches oder ideales Daseyn habe. Wenn aber erkannt werden soll, daß etwas würklich vorhanden, daß sein Daseyn reell sey, so wird hierzu dieses Etwas, ein Gegenstand, durch Wahrnehmung oder Empfindung gegeben seyn müssen, und zwar, entweder unmittelbar, indem dieser Gegenstand selbst als Erscheinung von mir angeschauet wird; oder mittelbar dadurch, daß ein anderer Gegenstand als Erscheinung ins Mittel tritt, der mit jenem nach irgend einem Verhältniß, z. B. dem der Ursach und Würkung, reell nach den Analogien der Erfahrung verknüpft ist. In diesem letztern Falle wird das Daseyn eines Gegenstandes comparativ a priori erkannt, ehe noch der Gegenstand selbst wahrgenommen wird; aber wohl zu merken, das Erkennen dieses Gegenstandes muß sich nothwendig auf eine würkliche Wahrnehmung gründen, die unmittelbar auf das Daseyn jenes Gegenstandes hinweist, und dieser Gegenstand muß in dem Felde möglicher Erfahrung können gefunden werden. So erkennen wir aus der Wahrnehmung der angezogenen Eisenfeilspähne die Gegenwart einer für uns unsichtbaren magnetischen Materie. Der Aktus des Anziehens der Eisenfeilspähne ist die unmittelbare Wahrnehmung, und dasjenige, auf dessen Daseyn mich diese Wahrnehmung führt, die magnetische diese Anziehung bewürkende Materie liegt im Felde der

Erfahrung; es ist in dem Körper, nach welchem sich, wie wir wahrnehmen, die Eisenfeilspähne hinbegeben. So schliessen wir von dem Blitze auf das Daseyn einer Materie, durch welche der Blitz erzeugt wird, und bleiben dabey sowohl in Rücksicht auf den Blitz als Würkung, als auf die Gewittermaterie als Ursache immer in der Sphäre möglicher Erfahrungen, ohne uns in aussernatürliche, extramundane Regionen zu versteigen. Wollte man sagen, daß man eben so aus dem Daseyn einer Natur als Würkung auch das Daseyn einer Substanz als Schöpfers erkenne; so würde hier die wesentliche Erforderniß des Postulats der Würklichkeit oder des Daseyns, Zusammenhang einer solchen Substanz mit irgend einer würklichen Wahrnehmung nach den Analogien der Erfahrung, fehlen. Wo wäre ausser der Natur, als Würkung, etwas Wahrzunehmendes, in welchem dasjenige, was die Ursache der Natur seyn sollte, wie die magnetische Materie im Eisen, die Gewittermaterie in den Dünsten ꝛc. wohnte? oder wo wäre die Handlung, die Begebenheit, die Würkung, die einzelne Sache, die, sobald ich sie wahrnähme, mir die unmittelbare Ueberzeugung abnöthigte: Hier ist Gott selbst! Nur ein Daseyn der Kräfte in den Dingen als Erscheinungen erkennen wir aus der Wahrnehmung dieser Dinge und ihren Würkungen, und legen sie in diese Dinge selbst; weiter nichts. Aber erst den Begriff einer solchen einzigen Substanz, zu der man nirgend in der Natur weder durch eine unmittelbare noch mittelbare Wahrnehmung gelangen kann, festsetzen und aus diesem Begriff das würkliche Daseyn einer solchen Substanz a priori erkennen wollen, ist ein Verfahren, das nach der Einrichtung unseres Erkenntnißvermögens ganz unstatthaft ist. Hier ist kein Verhältniß des Begriffs im Verstande zu einem

nem entsprechenden Gegenstande ausser dem Verstande; sondern beyde, der Begriff des Gegenstandes und der Gegenstand selbst, sind nur im Verstande; oder der Gegenstand existirt nur im Begriffe; beyde, Gegenstand und Begriff des Gegenstandes, sind nur eins und dasselbe. Wie wäre ich so im Stande, diesem Gegenstande ein reelles objektives Daseyn, ausser meinem Verstande, beyzulegen? Eine solche Substanz, die nichts anders als eine Substantia noumenon seyn kann, da sie in der Erfahrung weder mittelbar noch unmittelbar gegeben ist, involvirt also nicht nothwendig ein reelles objektives Daseyn. Sie ist ein bloßes Verstandeswesen, mit der Categorie des Daseyns verknüpft. Ein Daseyn von Etwas, das gar kein Gegenstand der Erfahrung und Wahrnehmung seiner Natur nach seyn kann, aus Vernunftgründen a priori beweisen und demonstriren wollen, ist eben so vergeblich, als das Daseyn von Dingen a priori beweisen zu wollen, wo schon das Zeugniß der Sinne genug ist.

Nach eben diesen Grundsätzen läßt sich auch der achte Satz beurtheilen. Von demjenigen, dessen Daseyn weder in der Wahrnehmung gegeben noch bewiesen werden kann, kann auch kein Prädikat, folglich auch weder Endlichkeit noch Unendlichkeit prädicirt werden.

Achter Satz.

Eine jede Substanz ist nothwendig unendlich.

Beweis.

Es existirt nur eine Substanz von einerley Attribut (nach dem fünften Satz), und zu ihrer Natur ge-

höret, daß sie existire (nach dem siebenten Satz). Sie muß also, ihrer Natur nach, entweder als endlich oder als unendlich existiren. Endlich kann aber ihr Daseyn nicht seyn. Denn sie müßte, (nach der zweyten Defin.) von einer andern Substanz von gleicher Natur begrenzt werden können, die ebenfalls nothwendig da seyn müßte (nach dem siebenten Satz); es würden also zwey Substanzen von einerley Attribute vorhanden seyn, welches ungereimt wäre (nach dem fünften Satz). Es existirt also eine unendliche Substanz.

Erstes Scholium.

Da endlich seyn im Grunde zum Theil eine Verneinung, unendlich seyn hingegen eine unbedingte Bejahung der Existenz eines Wesens ist, so folgt, nach dem siebenten Satz, daß eine jede Substanz unendlich seyn müsse.

Zweytes Scholium.

Denen, die die Dinge nach undeutlichen Begriffen beurtheilen, und nicht gewohnt sind, dieselben aus ihren Gründen zu erkennen, wird der siebente Satz ohne Zweifel schwer zu begreifen seyn; weil sie unter den Modifikationen der Substanzen und den Substanzen selbst keinen Unterschied, und sich von der Entstehung der Dinge keinen Begriff machen können. Die Folge davon ist, daß sie denselben Ursprung, den sie die natürlichen Dinge nehmen sehen, auch den Substanzen bey-

beylegen *). Denn wer in Ansehung der wahren Ursachen der Dinge unwissend ist, verwirret alles, dichtet ohne die geringste Widersetzlichkeit des Verstandes, so gut redende Bäume, als redende Menschen, und bildet sich ein, daß letztere so gut aus Steinen als aus Saamen gebildet, und alle Formen in jede andere verwandelt werden könnten **). Auf gleiche Weise legen diejenigen, die die göttliche Natur mit der menschlichen vermischen, Gott gar leicht menschliche Affekten bey, besonders wenn ihnen die Art und Weise der Entstehung der Affekten in dem Gemüthe noch unbekannt ist. Wenn aber die Menschen auf die Natur der Substanz aufmerksam wären, so würden sie an der Wahrheit des siebenten Satzes nicht im mindesten zweifeln; dieser Satz würde für alle sogar ein Grundsatz seyn, und unter die

*) Da Substanzen, als bloße Verstandeswesen, gar nicht als Erscheinungen vorstellbar sind, und keine Merkmale gewähren, durch welche sie von andern Dingen unterschieden werden könnten; so ist auch gar kein Unterschied zwischen Substanzen und ihren Modifikationen, so wenig als die Entstehung und Verbindung dieser Modifikationen aus und mit den Substanzen denkbar.

**) Wenn der Beweis des Daseyns der Substanzen aus dem Begriff derselben gültig wäre; so könnte das Daseyn von redenden Bäumen und überhaupt aller mythischen Wesen eben so leicht sich beweisen lassen; man dürfte nur den Begriff derselben vorausschicken, und nun eben so, wie Spinoza mit seiner Substanz thut, von ihnen behaupten, daß nothwendig Daseyn mit derselben verbunden sey.

gemeinen Begriffe gezählet werden. Denn unter Substanz würden sie das verstehen, was in sich ist, und durch sich selbst erkannt wird, d. i. dessen Erkenntniß nicht die Erkenntniß einer andern Sache bedarf *), unter Modifikationen aber das, was in etwas anderm ist und dessen Begriff aus dem Begriff der Sache, worin es ist, gebildet wird. Aus diesem Grunde kann man sich auch keine wahre Vorstellung von nicht existirenden Modifikationen machen; denn ob sie gleich ausser dem Verstande nicht würklich existiren, so ist doch ihr Wesen dergestalt in etwas anderm enthalten, daß es nur durch dieses gedacht werden kann. Die Wahrheit der Substanzen aber ist ausser dem Verstande nirgend als in ihnen selbst vorhanden, weil sie durch sich selbst begriffen werden. Wenn also jemand sagen wollte, er hätte von der Substanz eine klare und deutliche, d. i. wahre Vorstellung, zweifle aber dem ohngeachtet, ob es eine solche Substanz gebe, so würde das eben so viel seyn, als wenn er sagte, er habe eine wahre Vorstellung,

*) Wenn sie das verstehen sollten, was Spinoza unter Substanz verstanden wissen will, so würden sie in der That nichts verstehen. Was durch sich selbst erkannt werden kann und soll, muß ein Gegenstand der Wahrnehmung und möglicher Erfahrung seyn. Substanzen als Dinge an sich, können keine Gegenstände des Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens seyn. Ich weiß auch in der That noch nichts von der Natur der Substanz, wenn ich weiter nichts von ihr sagen kann, als daß sie in sich selbst sey und durch sich selbst, ohne daß hierzu die Erkenntniß einer andern Sache nöthig wäre, erkannt werde.

stellung, zweifle aber gleichwohl, ob sie nicht falsch sey (welches jedem, der aufmerksam darüber nachdenkt, einleuchten wird) *). Oder wer behauptete, die Substanz werde erschaffen, würde auch behaupten müssen, eine falsche Vorstellung sey wahr geworden; welches aber höchst ungereimt seyn würde. Man muß also nothwendig eingestehen, daß das Daseyn der Substanz, eben so gut als das Wesen derselben, eine ewige Wahrheit sey. Hieraus läßt sich nun auf eine andere Art schließen, daß es nur eine Substanz von derselben Na-

*) Sicher wird sich niemand rühmen dürfen, von der Substanz nach dem Sinne Spinozas, eine klare und deutliche Vorstellung zu haben. Hiernächst wird die Definition, die von der Substanz gegeben werden kann, und wenn sie auch alle Eigenschaften hätte, die die Logik von einer richtigen Definition fodert, nie die Substanz selbst werden, so lange das Definitum von der Definition verschieden ist; und diejenigen hätten keinesweges unrecht, welche sagten, sie hätten zwar eine deutliche Vorstellung von der Substanz, zweifelten aber gleichwohl, ob es eine solche gebe; wie man sich eine sehr richtige Vorstellung von dem Cerberus, dem Chamäleon rc. nach den Angaben der Dichter machen, und doch zugleich behaupten kann, daß dergleichen Geschöpfe nie und nirgend, als nur in der Phantasie existirt haben. Daß aber überhaupt von der Substanz keine deutliche oder auch nur klare Vorstellung möglich ist, erhellet daher, daß sie weder als äusserer Gegenstand vorstellbar ist, noch auch von der Einbildungskraft in ein Bild aufgefaßt werden kann, in welchem einzelne Theile zu einem Ganzen, das von allen Seiten bestimmt und begränzt wäre, unterschieden werden könnten. Mit einem Worte, Substanz ist eine bloße Form des Verstandes.

tur gebe, welches ich der Mühe werth halte, hier noch zu beweisen. Um aber hierbey nach Ordnung zu verfahren, ist zu merken: I. daß die Definition von irgend einer Sache weiter nichts in sich fasse und ausdrücke als die Natur oder das Wesen der definirten Sache *); hieraus folgt II. daß keine Definition eine gewisse

*) Spinoza scheinet insinuiren zu wollen, als ob die Defin. erkläre, was eine Sache ihrem Wesen nach, als Ding an sich, sey; welches nicht möglich ist, da ein Ding an sich oder das Wesen der Dinge, kein Gegenstand unseres Vorstellungsvermögens seyn kann, sondern die Gegenstände nur, so wie sie erscheinen, von uns erkannt werden. Eine Definition kann also weiter nichts als eine analytisch vollständige Darstellung der wesentlichen Merkmale des Begriffs eines Gegenstandes enthalten; und in wie fern sie analytisch ist, muß der Gegenstand gegeben seyn. Wird die Darstellung der Merkmale eines Gegenstandes synthetisch bewürkt, d. i. werden Prädikate mit einem Subjekte verknüpft, in welchem sie nicht schon selbst als Merkmale und Bestandtheile liegen, sondern erst demselben zugelegt; so ist ihr Subjekt etwas, das nicht schon gegeben ist, sondern der Verstand schaft sich den Gegenstand erst. Die Subjekte mögen nun in der Erfahrung gegeben seyn oder nur im Verstande existiren, so erfahren wir durch die bloße Synthesis der Prädikate mit jenem Subjekte gar nichts von seinen wesentlichen Merkmalen, sondern nur solche, die nicht bereits in ihm vorhanden sind, die ihm nur erst hinzugedacht werden. Es erhellet also von selbst, daß, wenn ich dem andern erklären soll, was für wesentliche Merkmale in dem Begriffe eines Gegenstandes liegen, 1) der Gegenstand etwas Gegebnes seyn müsse; 2) die Erklärung selbst aber nicht anders

gewisse Anzahl von Individuen involvire oder ausdrücke; da sie weiter nichts als das Wesen des definirten Gegenstandes ausdrückt. So drückt z. B. die Definition des Dreyecks nichts als die einfache Natur desselben aus, keineswegs aber eine gewisse Anzahl von Dreyecken. III. Ist zu merken, daß eine jede existirende Sache eine gewisse Ursache nothwendig haben müsse, warum sie existirt; und daß endlich IV. diese Ursache, warum eine Sache existirt, entweder in dem Wesen und der Definition der existirenden Sache (weil zu ihrem Wesen das Seyn gehöret) oder ausser ihr liegen müsse. Dieses vorausgesetzt, folgt, daß, wenn in der Natur eine gewisse Anzahl von Individuen existirt, es auch nothwendig eine Ursache geben müsse, warum diese Individua, und warum ihrer weder mehr noch weniger vorhanden sind. Wenn z. B. in der ganzen Natur nur 20 Menschen wären (von welchen ich um mehrerer Deutlichkeit willen voraussetze, daß sie zugleich vorhanden sind, und vor ihnen keine andere existirt haben), so wird, um den Grund anzugeben, warum nur diese zwanzig Menschen existiren, nicht hinlänglich seyn, den Ursprung der menschlichen Natur überhaupt zu zeigen, sondern man wird überdieß noch die Ursach angeben müssen, warum weder mehr noch weniger als zwanzig Menschen da sind; indem (nach dem III. Punkte) von einem jedem

anders als analytisch seyn könne. Und auch hiernach läßt sich beurtheilen, was von der Definition, die Spinoza von der Substanz gegeben hat, zu halten sey.

jedem insbesondere nothwendig eine Ursache vorhanden seyn muß, warum er da ist. Diese Ursach kann aber (nach dem II. und III. Punkte) nicht in der Natur des Menschen selbst liegen, weil der wahre Begriff des Menschen die Zahl zwanzig nicht mit sich führt; folglich muß (nach dem IV. Punkte) die Ursach, warum nur diese zwanzig Menschen existiren, und mithin die Ursach, warum jeder einzelne existirt, nothwendig ausser einem jeden liegen; und um deswillen schlechterdings geschlossen werden, daß alles das, von dessen Natur mehrere Individuen existiren können, nothwendig eine äussere Ursache seines Daseyns haben müsse. Da nun aber (wie in dieser Anmerkung schon gezeigt worden) zum Wesen der Substanz Daseyn gehört, so muß die Definition derselben ein nothwendiges Daseyn involviren, und folglich muß auch das Daseyn derselben blos aus ihrer Definition geschlossen werden. Da aber aus der Definition der Substanz (wie aus dem II. und III. Punkte erhellet) das Daseyn mehrerer Substanzen sich nicht ergiebt, so folgt aus derselben nothwendig, daß nur eine Substanz von einem und demselben Wesen existire.

Es folgt weder aus der Definition vom Menschen, daß gerade so viel und nicht weniger Individuen derselben da sind, noch aus der Definition der Substanz, daß nur eine einzige existire. Ihr Daseyn ist höchstens blos problematisch für uns, die wir ihre Verbindung mit der Natur nicht wahrzunehmen vermögen.

Neun.

Neunter Satz.

Je mehr Realität oder Seyn irgend eine Sache hat, desto mehr Attribute oder Eigenschaften kommen ihr zu.

Beweis.

Dieser erhellet aus der vierten Definition.

Das will, auf die Substanz angewandt, so viel sagen: Da die Substanz nach allen Dimensionen und Graden der Extension und Intension unendlich ist; die Attribute aber das sind, was der Verstand an der Substanz als dasjenige, was ihr Wesen ausmacht, erkennt; so kommen der Substanz auch unendliche Attribute zu. Dieser Satz erhält aber aus dem, was über die Definitionen der Substanz, und des Attributs, so wie über den siebenten und achten Satz gesagt worden ist, seine Widerlegung.

Zehnter Satz.

Jede Eigenschaft einer Substanz muß durch sich selbst begriffen werden.

Beweis.

Denn eine Eigenschaft ist dasjenige, was der Verstand an der Substanz als das, was das Wesen derselben ausmacht, erkennt (vermöge der vierten Definition), folglich muß die Eigenschaft (nach der dritten Defin.) durch sich begriffen werden.

Da man sich schlechterdings keine Vorstellung oder Begriff von einer Substanz, als einem Wesen, das in

und für sich bestehe, machen kann, und dieses blos inhaltsleere Worte und Zeichen sind, die keinen reellen gegebenen Gegenstand haben; so sind dieser Substanz, als einer bloßen Idee, die Eigenschaften, die man ihr beylegen mag, auch nur blos angedichtet; und es läßt sich so wenig von den Eigenschaften der Substanz sagen, daß sie durch sich selbst begriffen oder erkannt werden müssen, als man sagen kann, daß sich eine Substanz, oder das Wesen einer Substanz, das eben durch ihre Eigenschaften oder Attribute constituirt werden soll, durch sich selbst erkennen lasse. Was überhaupt kein Gegenstand unserer Erkenntniß ist und seyn kann, dessen Wesen, oder dessen Attribute oder wesentlichen Stücke, die das Wesen constituiren, können auch nicht von uns erkannt werden. Das ganze in der Anmerkung befindliche Raisonnement ist also vergeblich.

Scholium.

Hieraus erhellet, daß, obgleich zwey Eigenschaften als reell verschieden, d. i. eine jede ohne Zuthun der andern, gedacht werden, wir daraus dennoch nicht folgern können, daß sie auch zwey Wesen oder zwey verschiedene Substanzen ausmachen. Denn es gehöret zur Natur der Substanz, daß sich jede Eigenschaft derselben durch sich selbst denken läßt; weil alle Eigenschaften, die sie besitzt, immer zugleich in derselben gewesen sind, und keine von der andern hervorgebracht werden konnte, sondern vielmehr eine jede derselben Realität oder das Seyn der Substanz andeutet. Weit entfernt also, daß es ungereimt sey, einer Substanz mehrere Eigenschaften zuzueignen, ist vielmehr in der Natur

tur nichts klärer, als daß man sich jedes Ding unter irgend einer Eigenschaft denken müsse, und daß, je mehr Realität oder Seyn es besitzt, dasselbe auch desto mehr Eigenschaften habe, die sowohl Nothwendigkeit oder Ewigkeit, als auch Unendlichkeit oder Unbeschränktheit ausdrücken; mithin ist auch nichts klärer, als daß ein unbedingt unendliches Ding nothwendig so definirt werden müsse, es sey (nach der sechsten Defin.) ein Ding, das aus unendlichen Eigenschaften bestehe, deren jede ein ewiges und ein gewisses unendliches (gränzenloses) Wesen ausdrückt. Fragt man aber, aus welchem Kennzeichen sich die Verschiedenheit der Substanzen erkennen lasse, so verweise ich auf die folgenden Sätze, worin gezeigt werden soll, daß in der Natur nur eine einzige Substanz und daß sie unbedingt unendlich sey; es wird also die Aufsuchung jener Kennzeichen vergeblich seyn.

Eilfter Satz.

Gott, oder die aus unendlichen Eigenschaften bestehende Substanz, deren jede ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt, existirt nothwendig.

Beweis.

Wer diesen Satz läugnen will, stelle sich, wenn es möglich ist, vor, daß Gott nicht existire. Hieraus würde (nach dem siebenten Grundsatz) folgen, daß sein

Wesen

Wesen kein Daseyn involvire. Da aber dieses (nach dem siebenten Satz) ungereimt ist, so folgt, daß Gott nothwendig existirt.

Gegen diesen apagogischen Beweis, kann ausser dem, was bereits gegen den siebenten Satz gesagt worden ist, noch folgendes geantwortet werden. So lange nicht erwiesen ist, daß Gott, oder die unendliche Substanz, nicht blos als Idee, sondern als reeller Gegenstand ausser unserm Verstande, existire, so lange ist auch seine nothwendige Existenz nicht erweislich; aus dem bloßen Begriffe von der unendlichen Substanz folgt sie nicht. Wer freylich schon annimmt, daß Gott existire, muß auch behaupten, daß sein Wesen nothwendig Daseyn involvire, denn beydes sind identische Sätze. Wenn aber jemand das Daseyn Gottes läugnete, der würde auch zugleich läugnen, daß Gottes Wesen Daseyn involvire. Dies kann man aber nicht eben eine ungereimte Folgerung nennen; denn eine Folgerung ist es nicht, sondern die Existenz Gottes läugnen, und sagen, das Wesen Gottes involvire kein Daseyn, ist entweder eins und dasselbe, nur mit verschiedenen Worten gesagt, oder wenn ein würklicher Unterschied unter diesen zwey Ausdrücken statt finden soll, so gereicht er dem Spinoza eben nicht zum Vortheile bey seinem Beweise. Und in der That die Existenz eines solchen Wesens läugnen, und behaupten, daß das Wesen Gottes kein Daseyn involvire, sind Sätze von ganz verschiedenem Gehalte. In jenem wird das Wesen Gottes gerade zu aufgehoben, in diesem hingegen scheint ein Wesen gedacht zu werden, dem man nur das Daseyn abspricht. Freylich seltsam und ungeräumt genug, aber wer kann dafür? Die Worte liegen einmal so da, und da Spinoza den letzten Satz eine

Folge

Folge aus dem ersten nennt, so wird er doch etwas anderes damit haben ausdrücken wollen. Man sieht aber leicht, was ihn zu diesen Ausdrücken verleitet hat, die sich nach ihm wie Grund und Folge verhalten sollen; nichts anders als seine Vermischung des Begriffs von der Substanz, mit dem würklichen reellen objektiven Daseyn dieser Substanz selbst. Bey dem erstern Ausdruck hat er das objektive Wesen Gottes selbst und bey dem zweyten seinen Begriff der Substanz, als der Ursache ihrer Selbst, im Sinne, nach welchem mit dem Wesen derselben zugleich Daseyn nothwendig gesetzt wird. Dieser Beweis Spinozas ist also ausser dem noch, daß er das Daseyn Gottes schon als bewiesen voraussetzt und einen Zirkel enthält, auch in seiner Construction fehlerhaft; denn daraus, daß man sich vorstellt, Gott existire nicht, folgt nicht, daß man zugleich behaupte, daß sein Wesen kein Daseyn involvire. Der Inhalt dieses Beweises sagt nicht mehr und nicht weniger als dieses: Wer die Existenz Gottes verneinet, leugnet zu gleicher Zeit dasjenige, mit dessen Wesen nothwendig Daseyn verbunden ist; da nun dieses ungereimt ist ꝛc. Es ist dieses aber, wie gesagt, nicht ungereimt, denn erstlich sind jene beyden Sätze identisch, und können sich also gar nicht als Grund und Folge verhalten; weshalb auch in diesem Beweise, die beyden ersten Termini in einen einzigen zusammenschrumpfen, und den Vernunftschluß hinkend machen; zweytens muß es ja auch dem, der das Daseyn eines solchen Wesens verneinet, wenn er es verlangt, erst bewiesen werden; und es folgt noch gar nicht, daß ein solches Wesen nothwendig existiren müsse, weil ich mir in meinem Verstande diesen oder jenen Begriff davon mache. In Ewigkeit wird es niemand dahin bringen, zu beweisen, daß das Definitum einer Definition, welchem in der Natur kein reeller

Gegenstand entspricht, auch würklich ausser seinem Verstande, in dem Felde der Erfahrung existire.

Oder:

Von jeder Sache muß eine Ursach oder ein Grund angegeben werden können, warum sie entweder existirt oder nicht existirt. Z. B. wenn ein Triangel existirt, so muß ein Grund oder eine Ursach angegeben werden, warum er existirt; wenn er aber nicht existirt, doch auch eine Ursache oder ein Grund, welcher macht, daß er nicht existirt, oder seine Existenz aufhebt. Diese Ursach oder dieser Grund muß aber entweder in dem Wesen der Sache oder ausser derselben liegen. Der Grund z. B. warum ein viereckigter Zirkel nicht existirt, liegt in dem Wesen eines solchen Zirkels; denn es enthält einen Widerspruch. Hingegen folgt aus dem Wesen einer Substanz, warum sie existirt; sie involvirt nemlich Daseyn (nach dem siebenten Satze). Der Grund aber von dem Daseyn oder Nichtdaseyn eines Zirkels oder Triangels fließt nicht aus dem Wesen derselben, sondern aus der Ordnung der ganzen Körperwelt. Denn aus dieser muß folgen, daß entweder der Triangel schon nothwendig existire, oder daß es unmöglich sey, daß er schon existire. Dieses alles erhellet schon an sich. Hieraus folget aber, daß dasjenige nothwendig existire, wovon kein Grund oder keine Ursach angegeben werden kann, welche machte, daß es nicht existirte. Wenn also kein Grund oder keine Ursach angegeben werden kann, welche macht, daß Gott nicht

existirte,

existirte, oder die sein Daseyn aufhübe, so muß auch gefolgert werden, daß er nothwendig existire. Wenn es aber einen solchen Grund, oder eine solche Ursach gäbe, so müßte sie entweder in seinem Wesen oder ausser demselben liegen, d. i. in einer andern Substanz von mit ihm verschiedener Natur. Denn wenn sie von derselben Natur wäre, so würde man eben dadurch zugeben, daß Gott existire. Hingegen eine Substanz von verschiedner Natur, würde (nach dem zweyten Satze) mit Gott nichts gemein haben, folglich auch weder sein Daseyn setzen noch aufheben können. Da es also ausser dem göttlichen Wesen keinen Grund oder keine Ursach geben kann, welche die Existenz Gottes aufhübe, so müßte sie, in wiefern Gott nicht existiren sollte, nothwendig in seinem Wesen liegen, welches mithin einen Widerspruch involviren würde. Nun ist es aber ungereimt, dieses von dem absolut unendlichen und höchst vollkommenen Wesen zu behaupten; also ist weder in noch ausser Gott irgend ein Grund oder eine Ursach vorhanden, die sein Daseyn aufhebt, folglich existirt Gott nothwendig.

Dieses ganze Räsonnement beruht auf dem Satze, daß das Wesen der Substanz nothwendig Daseyn involvire. Dieser Satz enthält aber einen Zirkel, und nimmt schon an, was erst bewiesen werden sollte. Er sagt im Grunde weiter nichts, als: es giebt eine höchste Substanz, weil das Wesen derselben ohne Daseyn gar nicht gedacht werden kann; sie existirt, weil — sie existirt oder existiren muß. Es folgt aber nicht, daß, weil sich der Verstand

kein Wesen ohne Daseyn denken kann, das reelle objektive Daseyn eines höchsten Wesens dadurch schon erwiesen sey. Der Grund oder die Ursache, warum eine Sache existirt, liegt immer in einer vorhergehenden Sache oder Handlung, die innerlich oder äußerlich empfunden werden kann. Die Substanz ist aber keine Sache, kein Gegenstand, sondern ein reiner Verstandesbegriff, dessen subjektives Daseyn als Verstandesform in der Natur unseres Denkvermögens ihren Grund hat. Ausser dem Verstande ist uns in der Erfahrung kein Gegenstand gegeben, der der Substanz als Begriff, reell entspräche. Der Triangel, den Spinoza als Beyspiel anführt, hat als reinsinnlicher Begriff mit allen möglichen Modifikationen seiner Form, seinen Grund in der subjektiven Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit; er läßt sich schon a priori in der reinen Anschauung darstellen, ohne daß ich nöthig habe, ihn erst auf das Papier zu zeichnen. Diese Parallele des Triangels mit der Substanz ist also nicht passend; indem jener ein reinsinnlicher Begriff, diese aber ein bloßer Verstandesbegriff ist. Jenen kann ich empirisch und reinsinnlich anschauen wie ich will; und er erhält sein Daseyn von mir selbst; diese hingegen kann ich auf keine Weise zu einer Anschauung bringen. Der Grund aber, warum ein viereckter Zirkel oder ein rundes Dreyeck nicht existirt oder nicht existiren kann, liegt nicht in dem Wesen eines solchen Zirkels oder Dreyecks, denn daß er, als solcher, ein Wesen habe, kann ich gar nicht sagen, sondern darin, daß ganz widersprechende Merkmale vereiniget sind, von welchen eines das andere aufhebt und ausschließt; ihre Zusammensetzung in den Worten läßt sich zu keiner sinnlichen Anschauung bringen. Hier wird folgende Stelle aus Kants Cr. d. r. V. nicht am unrechten Orte stehen. „Man hat zu aller Zeit,

heißt

heißt es (S. 620. der 2ten Ausg.) von dem absolutnothwendigen Wesen geredet, und sich nicht sowohl Mühe gegeben, zu verstehen, ob und wie man sich ein Ding von dieser Art auch nur denken könne, als vielmehr dessen Daseyn zu beweisen. Nun ist zwar eine Namenerklärung von diesem Begriffe ganz leicht, daß es nemlich so etwas sey, dessen Nichtseyn unmöglich ist; aber man wird hierdurch um nichts klüger, in Ansehung der Bedingungen, die es unmöglich machen, das Nichtseyn eines Dinges als schlechterdings undenklich anzusehen, und die eigentlich dasjenige sind, was man wissen will, nemlich ob wir uns durch diesen Begriff überall etwas denken oder nicht. Denn alle Bedingungen, die der Verstand jederzeit bedarf, um etwas als nothwendig anzusehen, vermittelst des Worts unbedingt wegwerfen, macht mir noch lange nicht verständlich, ob ich alsdenn durch einen Begriff eines Unbedingtnothwendigen noch etwas, oder vielleicht gar nichts denke. Noch mehr; diesen auf das bloße Gerathewohl gewagten und endlich ganz geläufig gewordenen Begriff hat man noch dazu durch eine Menge Beyspiele zu erklären geglaubt, so, daß alle weitere Nachfrage wegen seiner Verständlichkeit ganz unnöthig geschienen. Ein jeder Satz der Geometrie, z. B. daß ein Triangel drey Winkel habe, ist schlechthin nothwendig, und so redete man von einem Gegenstande, der ganz ausserhalb der Sphäre unsers Verstandes liegt, als ob man ganz wohl verstände, was man mit dem Begriffe von ihm sagen wolle. Alle vorgegebene Beyspiele sind ohne Ausnahme nur von Urtheilen, aber nicht von Dingen und deren Daseyn hergenommen. Die unbedingte Nothwendigkeit der Urtheile aber ist nicht eine absolute Nothwendigkeit der Sachen. Denn die absolute Nothwendigkeit des Urtheils ist nur eine bedingte Noth-

 wendig-

wendigkeit der Sache, oder des Prädikats im Urtheile. Der vorige Satz sagte nicht, daß drey Winkel schlechterdings nothwendig seyn, sondern unter der Bedingung, daß ein Triangel da ist, (gegeben ist) sind auch drey Winkel (in ihm) nothwendiger Weise da. Gleichwohl hat diese logische Nothwendigkeit eine so große Macht ihrer Illusion bewiesen, daß, indem man sich einen Begriff a priori von einem Dinge gemacht hatte, der so gestellet war, daß man seiner Meinung nach das Daseyn mit in seinem Umfang begriff, man daraus glaubte sicher schliessen zu können, daß, weil dem Objekte dieses Begriffs das Daseyn nothwendig zukommt, d. i. unter der Bedingung, daß ich dieses Ding als gegeben (existirend) setze, auch sein Daseyn nothwendig (nach der Regel der Identität) gesetzt werde, und dieses Wesen daher selbst schlechterdings nothwendig sey, weil sein Daseyn in einem nach Belieben angenommenen Begriffe, und unter der Bedingung, daß ich den Gegenstand desselben setze, mit gedacht wird. Wenn ich das Prädikat in einem identischen Urtheile aufhebe und behalte das Subjekt, so entspringt ein Widerspruch, und daher sage ich: jenes kommt diesem nothwendiger Weise zu. Hebe ich aber das Subjekt zusamt dem Prädikate auf, so entspringt kein Widerspruch; denn es ist nichts mehr, welchem widersprochen werden könnte. Einen Triangel setzen und doch die drey Winkel desselben aufheben, ist widersprechend; aber den Triangel samt seinen drey Winkeln aufheben, ist kein Widerspruch. Gerade eben so ist es mit dem Begriffe eines absolutnothwendigen Wesens bewandt. Wenn ihr das Daseyn desselben aufhebt, so hebt ihr das Ding selbst mit allen seinen Prädikaten auf; wo soll alsdann der Widerspruch herkommen? äußerlich ist nichts, dem widersprochen würde; denn das Ding soll nicht

äusserlich

serlich nothwendig seyn; innerlich auch nichts, denn ihr habt durch Aufhebung des Dinges selbst, alles Innere zugleich aufgehoben. — Wenn ihr sagt: Gott ist nicht, so ist keines von seinen Prädikaten gegeben; denn sie sind alle zusamt dem Subjekte aufgehoben, und es zeigt sich in diesem Gedanken nicht der mindeste Widerspruch. Ihr habt also gesehen, daß, wenn ich das Prädikat eines Urtheils zusamt dem Subjekt aufhebe, niemals ein innerer Widerspruch entspringen könne, das Prädikat mag auch seyn welches es wolle. Nun bleibt euch keine Ausflucht übrig, als, ihr müßt sagen: es giebt Subjekte, die gar nicht aufgehoben werden können, die also bleiben müssen. Das würde aber eben so viel sagen, als: es giebt schlechterdings nothwendige Subjekte; eine Voraussetzung, an deren Richtigkeit ich eben gezweifelt habe, und deren Möglichkeit ihr mir zeigen wolltet. Denn ich kann mir nicht den geringsten Begriff von einem Dinge machen, welches, wenn es mit allen seinen Prädikaten aufgehoben würde, einen Widerspruch zurück ließe, und ohne den Widerspruch habe ich, durch bloße reine Begriffe a priori, kein Merkmal der Unmöglichkeit."

Oder:

Nicht existiren können, ist ein Unvermögen, hingegen existiren können, ein Vermögen (wie aus sich selbst erhellet). Wenn also das, was jetzt nothwendig existirt, nichts als endliche Wesen sind; so sind diese endlichen Wesen mächtiger als das absolut unendliche: dieses ist aber (wie für sich erhellet) ungereimt; also existirt entweder gar nichts, oder das absolut unendliche Wesen existirt auch nothwendig. Nun existiren wir aber ent-

weder in uns, oder in etwas anderm, das nothwendig existirt (man sehe den ersten Grundsatz und den siebenten Satz). Also existirt das absolut unendliche Wesen, d. i. (nach der sechsten Definition) Gott, nothwendig.

Nicht existiren können, ist so wenig ein Unvermögen, als existiren können, ein Vermögen zu nennen. Nur von einer würklich und objektiv existirenden Sache kann man sagen, daß sie ein Vermögen oder Unvermögen besitze. In jenen beyden Fällen aber, die nur eine Möglichkeit ausdrücken, existiren und nicht existiren zu können, fehlt das Subjekt, dem das Prädikat der Existenz inhärirte. Von dem, was nicht ist, von dem non ens, kann man weder ein Vermögen noch ein Unvermögen zu seyn prädiciren; und von dem, was schon ist, kann die Frage nicht mehr seyn, ob es existiren könne. Endliche Wesen, deren Seyn in einer bestimmten Zeit anfängt und aufhört, haben weder vor noch nach ihrer Entstehung ein Vermögen existiren zu können. Denn vor ihrer Entstehung hängt die Möglichkeit derselben nicht von ihnen, als die noch nicht sind, sondern von andern Ursachen ab; und nach ihrer Entstehung kann eines Theils nicht mehr von der Möglichkeit der Existenz die Frage seyn, andern Theils aber auch der Grund der Möglichkeit ihres Seyns nicht in ihrer eigenen Natur, als endlichen Wesen, liegen. Ueberdieß drückt existiren können kein Vermögen, keine inwohnende thätige und würksame Ursach aus; da sich dabey noch kein Subjekt denken läßt, an welchem sie haftete; sondern wenn ich sage: es kann etwas existiren, so zeigt dieses blos das Verhältniß eines Verstandesbegriffs zu einem Gegenstande, der noch nicht gegeben, der nur erst möglich ist, an; oder vielleicht noch genauer, der Ausdruck: existiren können, ist eine

Quali-

Coalition zweyer Verstandesbegriffe, nemlich des Seyns und der Möglichkeit, ohne ein würkliches Subjekt, an welchem sie gedacht würden, oder höchstens mit einem Subjekt, verbunden, dessen Wesen blos im Verstande ist. Es erhellet von selbst, welche Statthaftigkeit ein Beweis haben könne, der auf solche Phantasmen gebauet ist. Aber ausserdem ist auch die würkliche Existenz eines unendlichen Wesens hier schon wieder als bewiesen vorausgesetzt. „Wenn nichts, will Spinoza sagen, als endliche Wesen wären, so wären diese, da sie das Vermögen haben seyn zu können, mächtiger als das absolut unendliche Wesen, da bey diesem das Unvermögen, seyn zu können, statt finden würde.“ Aber man will ja eben erst bewiesen haben, daß es ausser den endlichen Wesen auch ein absolut unendliches gebe. Aus dem bloßen Begriffe desselben, der hier zum Grunde gelegt wird, folgt ja das würkliche Daseyn desselben noch nicht; mithin läßt sich ja auch noch gar nicht fragen: in welchem Verhältniß der Macht, oder des Vermögens dieses Wesen zu den endlichen Wesen stehe.

Scholium.

Diesen letzten Beweis von der Existenz Gottes, habe ich aus der Erfahrung führen wollen, um ihn faßlicher zu machen; keinesweges aber darum, weil ich etwa der Meynung wäre, daß sich aus diesem Fundament das Daseyn Gottes nicht a priori folgern ließe. Denn da existiren können ein Vermögen anzeigt, so folgt, daß, je mehr Realität der Natur oder dem Wesen einer Sache zukömmt, sie auch desto mehr Vermögen habe, zu existiren; und daß mithin das absolut unendliche Wesen, oder Gott, von sich selbst ein ab-

solut unendliches Vermögen zu existiren habe, und deswegen auch absolut oder unbedingt existire. Viele werden inzwischen die Evidenz dieses Beweises nicht leicht begreifen können, weil sie nur an die Betrachtung solcher Dinge gewöhnt sind, die von äusserlichen Ursachen bewürkt werden; und weil sie diejenigen Dinge, die schnell entstehen, d. i. die leicht da sind, auch leicht vergehen sehen, die Hervorbringung derjenigen Dinge hingegen für schwerer, d. i. für nicht so leicht zum werden, halten, von welchen sie sich vorstellen, daß mehreres dazu erforderlich sey. Um sie jedoch von diesen Vorurtheilen zu befreyen, habe ich weder nöthig, hier zu zeigen, in wiefern der Ausdruck: was schnell entsteht, vergeht auch schnell (quod cito fit, cito perit), wahr sey, noch auch, ob in Rücksicht auf die ganze Natur alles gleich leicht sey oder nicht. Es wird genug seyn, nur zu bemerken, daß ich hier nicht von Dingen rede, die durch äussere Ursachen entstehen, sondern blos von Substanzen, die (nach dem sechsten Satze) von keiner äussern Ursache hervorgebracht werden können. Denn Dinge, die durch äussere Ursachen gewürkt werden, sie mögen aus vielen oder wenigen Theilen bestehen, sind das, was sie an Vollkommenheit oder Realität besitzen, ganz der Kraft der äussern Ursache schuldig; ihr Daseyn entspringt daher lediglich aus der Vollkommenheit der äussern Ursache, nicht aber aus ihnen selbst. Die Substanz hingegen hat ihre Vollkommenheiten keiner äussern Ursache zu danken; deshalb muß

auch

auch ihr Daseyn blos aus ihrer eigenen Natur folgen, die aus diesem Grunde nichts anderes als ihr Wesen selbst ist. Die Vollkommenheit hebt daher das Daseyn des Dinges nicht auf, sondern sie setzt solches vielmehr; Unvollkommenheit hingegen hebt das Daseyn auf; wir können also von dem Daseyn keiner Sache so gewiß und zuverlässig überzeugt seyn, als von dem Daseyn des absolut unendlichen oder vollkommnen Wesens, d. i. Gottes. Denn weil sein Wesen alle Vollkommenheit in sich faßt, und eine unbedingte Vollkommenheit involvirt, so fällt durch dasselbe zugleich jede Ursach, an seinem Daseyn zu zweifeln, weg, und gewähret dafür von demselben die höchste Gewißheit; welches jedem nur mittelmäßig Nachdenkenden einleuchten wird.

Die höchste Evidenz für den menschlichen Verstand ist die, die uns die Verknüpfung der Anschauungen mit Begriffen gewährt. Begriffe von Gegenständen, die ausser dem Felde möglicher Erfahrung liegen, können allein und für sich uns von dem reellen Daseyn derselben nicht überzeugen, ob wir sie gleich mit Hülfe unserer Einbildung zu einem hohen Grade von Interesse für uns erheben können.

Zwölfter Satz.

Es läßt sich keine Eigenschaft der Substanz wahrhaftig denken, aus welcher die Theilbarkeit der Substanz folgte.

Beweis.

Denn die Theile, in welche eine Substanz, als theilbar gedacht, getheilt werden sollte, würden entweder

weder die Natur der Substanz beybehalten oder nicht. Im ersten Falle müßte (nach dem achten Satze) jeder Theil unendlich, und (nach dem sechsten Satze) die Ursache seiner selbst seyn, auch (nach dem fünften Satze) eine von den Eigenschaften der übrigen Theile verschiedene Eigenschaft an sich haben; es würden also aus einer Substanz mehrere gemacht werden können, welches (nach dem sechsten Satze) ungereimt ist. Hierzu kömmt, daß die Theile (nach dem zweyten Satze) mit ihrem Ganzen nichts gemein haben würden, und daß das Ganze (nach der vierten Definition und dem zehnten Satze) ohne seine Theile weder seyn noch gedacht werden könnte, welches, wie wohl niemand zweifeln wird, ebenfalls ungereimt ist. Im zweyten Falle aber, wenn nemlich die Theile die Natur der Substanz nicht beybehalten sollen, würde die Substanz, wenn sie ganz in gleiche Theile getheilet wäre, die Natur einer Substanz verlieren, und zu seyn aufhören, welches (nach dem siebenten Satze) ungereimt ist.

Wenn man den Begriff des Spinoza von der Substanz als richtig, und das objektive reelle Daseyn derselben als bewiesen voraussetzt; so kann das ganze Räsonnement gelten. Es ist aber gezeigt worden, daß es nicht bewiesen werden könne, daß es ausser der Substanz, die ein reiner Verstandesbegriff ist, und der Substanz, als dem Beharrlichen in empirischen Gegenständen, eine Substanz im Sinne des Spinoza gebe. Es ist mithin auch ein vergebliches Unternehmen, die Theilbarkeit oder Untheilbarkeit derselben beweisen zu wollen. Eben dieses gilt

gilt auch von dem folgenden Satze. Denn Substanz, als bloßer Verstandesbegriff, ist nichts, und hat gar keine objektive Realität, wofern sie nicht auf Anschauungen bezogen wird; und in dieser letztern Beziehung ist Substanz, so wie alle übrigen Elementarbegriffe, blos ein Prädikat zu möglichen Anschauungen, an welchem man also keine Eigenschaften, als welche selbst Prädikate sind, und mithin auch nicht die der Untheilbarkeit erkennen kann. Substanz aber, als Subjekt betrachtet, ist nie ein Gegenstand der Erfahrung und Anschauung gewesen und wird es auch für uns Menschen, die den Stoff ihrer Erkenntnisse durch die Sinnlichkeit erhalten müssen, nie werden. Wie wäre es also möglich, von der Substanz, als von einem mir gänzlich unbekannten Etwas, das für mich = x ist, behaupten zu wollen, daß sie diese und jene bestimmten Eigenschaften, z. B. die der Untheilbarkeit besitze? Aus diesem totalen Mangel der Erfahrung in Absicht auf Substanz als reell existirenden Gegenstand, läßt sich aber begreifen, daß, da einmal ein Zeichen, ein Wort für sie da ist, das, was dadurch bezeichnet wird, ein blos logisches formales Daseyn im Verstande haben müsse, daß die Substanz weiter nichts als ein Begriff a priori im Verstande sey, der erst dann eine objektive Realität erhält, wenn er mittelst seines Schema, der Fortdauer in der Zeit, oder der Beharrlichkeit, auf empirische Gegenstände bezogen wird. Auf Gegenstände ausserhalb der Sinnenwelt läßt sich dieser Begriff a priori gar nicht anwenden; weil dergleichen Gegenstände keine Anschauungen sind, und sich mithin auch nicht unter das Schema der Zeit bringen lassen. Dergleichen extramundane Gegenstände, auf welche man jene Verstandesbegriffe anzuwenden pflegt, sind auch im Grunde selbst weiter nichts als durch die Einbildungs-

kraft

kraft personificirte Verstandeswesen, die nur als ausserdem Verstande existirend gedacht werden.

Dreyzehnter Satz.

Die absolut unendliche Substanz ist untheilbar.

Beweis.

Denn wäre sie theilbar, so müßten die Theile, in die sie getheilt würde, entweder die Natur der absolut unendlichen Substanz beybehalten, oder nicht. Im ersten Falle würde es also mehrere Substanzen von derselben Natur geben, welches (nach dem fünften Satze) absurd ist. Im zweyten Falle aber würde (wie oben) die absolut unendliche Substanz zu seyn aufhören können, welches (nach dem eilften Satze) eben so absurd ist.

Corollar.

Hieraus folgt, daß keine Substanz, und mithin auch keine körperliche Substanz, in wieferne sie Substanz ist, theilbar sey.

Scholium.

Die Untheilbarkeit der Substanz läßt sich allein schon daraus erkennen, daß man die Natur der Substanz nicht anders als unendlich, gränzenlos (infinita) denken kann, und daß unter einem Theil der Substanz sich nichts anders denken läßt, als eine endliche Substanz, welches (nach dem achten Satze) einen offenbaren Widerspruch mit sich führt.

Man

Man würde sich irren, wenn man glauben wollte, Spinoza nehme eine körperliche oder ausgedehnte und denkende Substanz, als zwey von einander unterschiedene Substanzen an. Vielmehr erklärt er sich an mehrern Stellen, und hauptsächlich im Scholium zum siebenten Satz des zweyten Theils dieses Werks, ausdrücklich, daß die denkende und die ausgedehnte Substanz eine und dieselbe Substanz sey, die aber bald unter diesem, bald unter jenem Attribute gedacht werde. Ob sich aber die einzige einfache Substanz des Spinoza, von welcher er doch nicht will, daß man die sichtbare Natur darunter verstehen soll, weil die Würkungen und Körper derselben nach ihm bloße Modifikationen der unendlichen Eigenschaften dieser Substanz sind, als körperliche Substanz denken lasse, ist eine andere Frage. Es ist zuvor ausgemacht, daß unsere Erkenntniß zwey Quellen habe, Sinnlichkeit, mit ihrer Form, Raum und Zeit, und Verstand, mit seiner Form, den Begriffen, und daß wir nur durch diese beyden Vermögen etwas zu erkennen fähig sind. Jene giebt blos den Stoff zu den Erkenntnissen, die Anschauungen von den Gegenständen her, die Seele verhält sich hier blos leidend, sie empfängt nur die Eindrücke oder Modifikationen, die die Gegenstände auf ihre Sinnlichkeit, oder sinnliche Vorstellungsfähigkeit machen; dieser, der Verstand, hingegen, denkt diese Anschauungen, und verarbeitet den von der Sinnlichkeit gelieferten Stoff zu Erkenntnissen, indem er die Anschauungen unter Begriffe bringt; die Begriffe haben es also unmittelbar mit den Anschauungen, die uns die Sinnlichkeit von den Gegenständen liefert, mit den Gegenständen selbst aber nur mittelbar zu thun; die Sinnlichkeit hingegen mit Vorstellungen, die sich unmittelbar auf den Gegenstand beziehen.

hen. Begriffe sind und liefern mithin keine Anschauungen oder Vorstellungen der Sinnlichkeit, und Anschauungen sind und geben keine Begriffe; auch geben jene so wenig als diese, jede für sich genommen, eine Erkenntniß, sondern diese ist ein Produkt beyder, der Anschauungen und Begriffe. Was demnach erkannt werden soll, muß eine Anschauung seyn, die einem sinnlichen Gegenstande korrespondirt, und ein Begriff ist nichts, wenn er nicht auf eine Anschauung bezogen wird. Und da uns die Sinnlichkeit keine Begriffe giebt, so können solche, da sie doch da sind, nirgend anders als im Verstande selbst a priori vorhanden seyn; sie sind also keine Objekte ausser dem Verstande; und da die Begriffe unserer Sinnlichkeit keine Anschauungen geben können, so können diese nirgend anders woher geholt werden, als aus der sinnlichen Erfahrung; und wenn Begriffe Gegenstände des Denkens sind, oder zu solchen gemacht werden, so können es keine andere seyn, als die Formen unserer Sinnlichkeit und unseres Verstandes, und ob sie alsdann gleich als Gegenstände vor unsere Denkkraft gestellt werden, so können sie doch dadurch nie Anschauungen werden; und es ist nach der Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens unmöglich, etwas zu einem Objekte der Sinnlichkeit zu machen, das weiter nichts als ein bloßer Begriff a priori in dem Verstande ist. Ein solcher Begriff ist nun Substanz; denn wenn sie eine Anschauung wäre, so müßte sie in dem Felde möglicher Erfahrung vorhanden seyn, und als solche auf unsere Sinnlichkeit, oder sinnliches Vorstellungsvermögen Eindruck machen können, welches aber nicht ist. Da nun hiernächst auch die körperliche oder materielle Substanz, nach dem System des Spinoza nichts weiter ist, als seine einzige unendliche Substanz selbst, nur un-

ter der Eigenschaft der Ausdehnung gedacht, so ist und bleibt dieselbe ebenfalls weiter nichts, als ein bloßer Begriff, der leer und todt ist, da er mit keiner Anschauung verbunden ist, sondern im Verstande isolirt da steht. Ueberdies hebt sich der Begriff von körperlicher untheilbarer Substanz von selbst auf, da das eine etwas Zusammengesetztes, das andere aber etwas einfaches Untheilbares, und also etwas ganz Heterogenes ausdruckt. Und wenn sich auch, ganz von allen körperlichen Erscheinungen abstrahirt, ein unendlich ausgedehntes Substanzielles, als einfach und untheilbar mit einander verbunden, denken ließe, welches aber darum schwerlich wird geschehen können, weil man Ausdehnung ohne eine gleichzeitige Continuität von Theilen, die ins Unendliche theilbar sind, nicht denken kann; so würde dasselbe doch weiter nichts, als ein bloßer Begriff seyn, von dem sich also kein mögliches Daseyn, geschweige denn ein würkliches und nothwendiges objektives Daseyn ausser dem Verstande behaupten ließe. Man versuche es nur, ob sich Ausdehnung als etwas objektiv für sich bestehendes Einfaches denken lasse? es wird unmöglich seyn, diesen Begriff so vor sich hinzustellen, oder sich mit demselben in Gedanken so über das Unendliche des Raums auszubreiten, ohne dabey die Flächen der Körperwelt nach allen Dimensionen zu berühren.

Wenn das Materielle mit dem Begriffe der Substanz verbunden wird, wenn man eine Substanz materiel nennt, so kann es nichts anders bedeuten, als etwas, das im Raume existiret, und was, abgesondert von allem andern, das sich neben und ausser ihm im Raume befindet, beweglich ist. Es ist die Materie selbst, sie mag nun als ein aus mehrern Theilen bestehendes Ganzes, oder es mö-

gen nun einzelne Theile eines Ganzen seyn. „Der Begriff einer Substanz, sagt Kant (S. 42 der metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft) bedeutet das letzte Subjekt der Existenz, d. i. dasjenige, was selbst nicht wiederum blos als Prädikat zur Existenz eines andern gehört. Nun ist Materie das Subjekt alles dessen, was im Raume zur Existenz der Dinge gezählt werden mag; denn ausser ihr würde sonst kein Subjekt gedacht werden können, als der Raum selbst; welcher aber ein Begriff ist, der noch gar nichts Existirendes, sondern blos die nothwendigen Bedingungen der äussern Relation möglicher Gegenstände äusserer Sinne enthält. Also ist Materie, als das Bewegliche im Raume, die Substanz in demselben. Aber eben so werden auch alle Theile derselben, sofern man von ihnen nur sagen kann, daß sie selbst Subjekte und nicht blos Prädikate von andern Materien seyn, Substanzen, mithin selbst wieder Materie heissen müssen. Sie sind aber selbst Subjekte, wenn sie für sich beweglich, und also auch ausser der Verbindung mit andern Nebentheilen etwas im Raume existirendes sind. Also ist die eigene Beweglichkeit der Materie, oder irgend eines Theils derselben, zugleich ein Beweis dafür, daß dieses Bewegliche, und ein jeder beweglicher Theil desselben, Substanz sey." Ich füge hier noch den Beweis bey, daß die Materie ins Unendliche theilbar sey, und zwar in Theile, deren jeder wiederum Materie ist (S. 43. im angef. B.). „Die Materie ist undurchdringlich, und zwar durch ihre ursprüngliche Ausdehnungskraft; diese aber ist nur die Folge der repulsiven Kräfte eines jeden Punktes in einem von Materie erfüllten Raum. Nun ist der Raum, den die Materie erfüllet, ins Unendliche mathematisch theilbar, d. i. seine Theile können ins

Unend

Unendliche unterschieden, obgleich nicht bewegt, folglich auch nicht getrennet werden (nach Beweisen der Geometrie). In einem mit Materie erfüllten Raume aber enthält jeder Theil desselben repulsive Kraft, allen übrigen nach allen Seiten entgegen zu würken, mithin sie zurück zu treiben, und von ihnen eben so wohl zurückgetrieben, d. i. zur Entfernung von denselben bewegt zu werden. Mithin ist ein jeder Theil eines durch Materie erfüllten Raums für sich selbst beweglich, folglich trennbar von den übrigen als materielle Substanz durch physische Theilung. So weit sich also die mathematische Theilbarkeit des Raumes, den eine Materie erfüllt, erstreckt, so weit erstreckt sich auch die mögliche physische Theilung der Substanz, die ihn erfüllt. Die mathematische Theilbarkeit aber geht ins Unendliche, folglich auch die physische, d. i. alle Materie ist ins Unendliche theilbar, und zwar in Theile, deren jeder selbst wiederum materielle Substanz ist.

Vierzehnter Satz.

Ausser Gott giebt es keine Substanz und läßt sich auch keine denken.

Beweis.

Gott ist das absolut unendliche Ding, welchem keine das Wesen der Substanz ausdrückende Eigenschaft abgeläugnet werden kann (nach der sechsten Definition), und er existirt nothwendig (nach dem eilften Satze). Gäbe es eine Substanz ausser Gott, so müßte solche durch irgend eine Eigenschaft Gottes erkläret werden, es würden also zwey Substanzen von derselben Eigen-

schaft existiren, welches (nach dem fünften Satze) ungereimt ist; folglich kann es auch ausser Gott keine Substanz geben, mithin eine solche auch nicht gedacht werden *). Denn wenn sie denkbar wäre, so müßte man sie nothwendig als existirend denken; dieses ist aber (nach dem ersten Theile dieses Beweises) absurd; also kann es auch ausser Gott keine Substanz geben, noch eine solche gedacht werden.

Erstes Corollar.

Hieraus folget auf das deutlichste, 1) daß Gott einzig sey, d. i. (nach der sechsten Defin.) daß es in der Natur nur eine Substanz gebe, und daß solche absolut unendlich sey, wie ich schon in der Anmerkung zum zehnten Satz angezeigt habe.

Zwey.

*) Gott, Substanz, unendliche Substanz, absolut unendliches Wesen, sind Synonyme, ganz identische Begriffe, deren einer für den andern substituirt werden kann. Es ist also eben so viel, als ob Spinoza sagte: Ausser Gott giebt es keinen Gott, ausser der unendlichen Substanz giebt es keine unendliche Substanz u. s. w. Man braucht nur das reelle Daseyn der Substanz als bewiesen anzunehmen, so ist auch eo ipso schon das Daseyn der unendlichen Substanz, des absolut unendlichen Wesens Gottes erwiesen, und so wechselsweise und umgekehrt. Noch einmal: Gott, Substanz, unendliche Substanz, absolut unendliches Wesen sind blos verschiedene Benennungen eines und desselben Begriffs, der zwar als Begriff würklich und wahr seyn, aus welchem allein aber das Würkliche und objektive Daseyn seines Gegenstandes nicht erkannt werden kann.

Zweytes Corollar.

2) Folget hieraus, daß das ausgedehnte und das denkende Ding entweder Eigenschaften, oder (nach dem ersten Grundsatze) Affektionen der Eigenschaften Gottes sind.

Wie dieses aus obigem Beweise folgen soll, sehe ich nicht ein. Denn wenn ich auch die Existenz Gottes als erwiesen annehme; annehme, daß Gott das absolut nothwendige Ding sey, welchem keine das Wesen der Substanz constituirende Eigenschaft abgeläugnet werden kann; unter Substanz aber mit Spinoza das verstehe, was in sich existirt, und sich für sich selbst denken läßt; so liegt doch in diesem Begriffe von der Substanz noch nichts, was mich auf ein unendliches Denken und auf eine unendliche Ausdehnung führen könnte; sondern es muß zuvor der Begriff von Substanz näher bestimmt und gezeigt werden, daß ein solches Denken und eine solche Ausdehnung das Wesen dieser Substanz constituire; welches aber von dem Verfasser bis jetzt nicht geschehen, sondern ohne Beweis nur anticipirt ist.

Funfzehnter Satz.

Alles, was ist, ist in Gott, und ohne Gott kann nichts seyn und gedacht werden.

Beweis.

Ausser Gott giebt es weder eine Substanz (d. i. ein Ding, das in sich ist, und durch sich gedacht wird), noch kann eine solche gedacht werden (nach dem vierzehn-

ten Satze). Die Modi oder Modificationen können aber (nach der fünften Defin.) ohne Substanz weder seyn, noch gedacht werden; daher können dieselben nur allein in der göttlichen Natur seyn, und blos durch diese gedacht werden. Nun giebt es ausser den Substanzen und Modis weiter nichts (nach dem ersten Grundsatze). Also kann ohne Gott nichts seyn und gedacht werden.

Dieser Beweis ist in seiner Form sehr bündig. Da er sich aber blos auf den von ihm nur willkührlich angenommenen Begriff von der Substanz gründet, Spinoza aber, wie gezeigt worden ist, nicht bewiesen hat, daß seiner Idee von der Substanz ein reeller Gegenstand entspreche, so verliert er seine Kraft. Sobald ich inzwischen auf metaphysische Beweise vom Daseyn einer unendlichen Substanz Verzicht thue, und einem auf unerschütterlichen, in meiner vernünftigen Natur liegenden Gründen gebauten Glauben an das Daseyn eines höchsten und vollkommensten Wesens, Raum gebe, sobald ist dieser Satz des Spinoza groß, erhaben, wahrapostolisch und mehr als alles dieses, tröstend und herzerquickend: In Gott leben, weben, und sind wir.

Scholium.

Viele stellen sich Gott als einen aus Leib und Seele bestehenden und den Leidenschaften unterworfenen Menschen vor, aber aus dem bisher Bewiesenen erhellet, wie weit sie von der wahren Erkenntniß Gottes entfernt sind. Mit diesen brauchen wir uns aber nicht abzugeben, denn alle, die die Natur Gottes nur einigermaaßen betrachtet

haben,

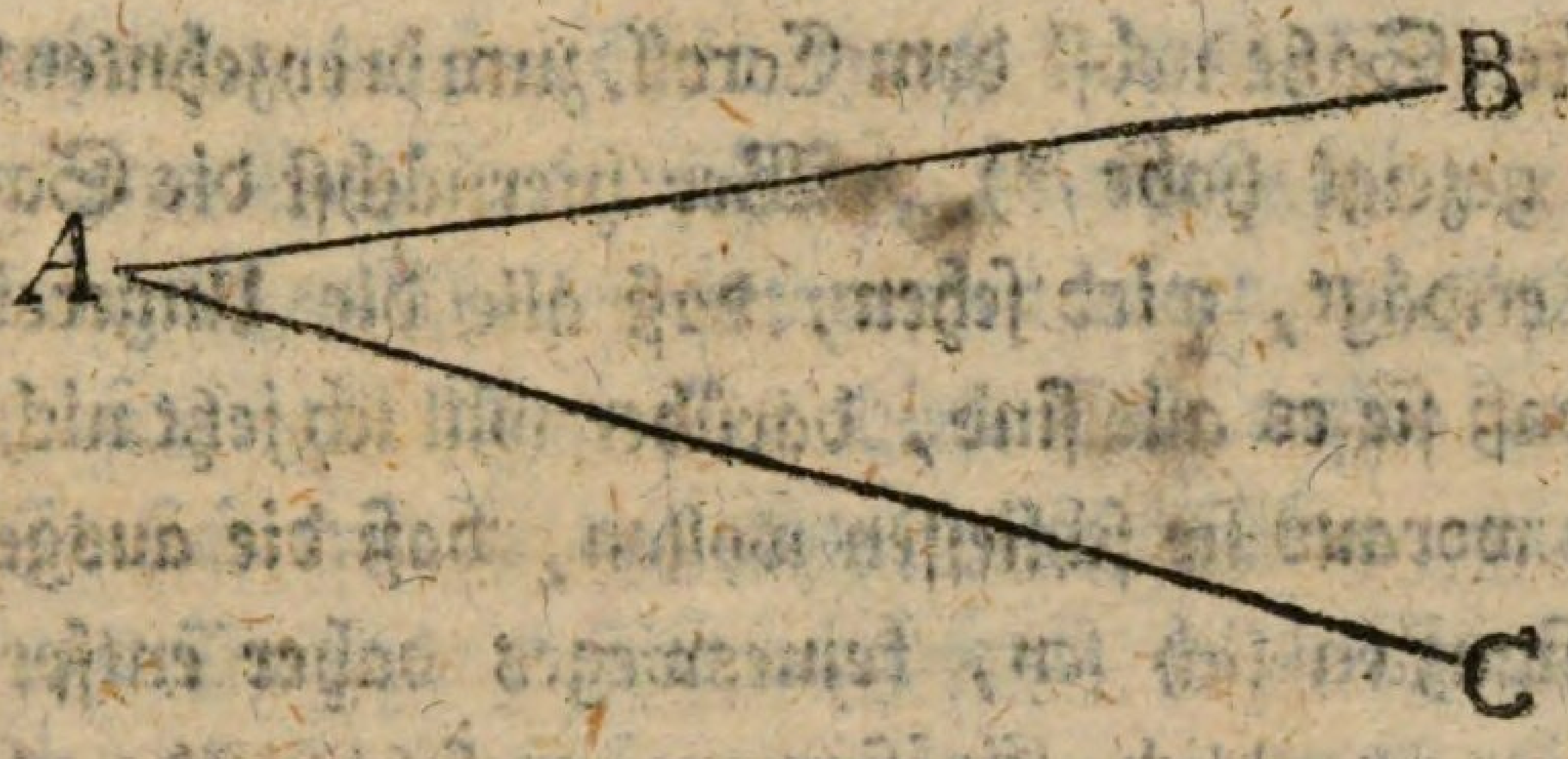
haben *), läugnen, daß Gott körperlich sey. Sie beweisen dieses auch ganz gut dadurch, daß man unter Körper jede Größe verstehe, die lang, breit und tief, und durch eine gewisse Figur begränzt sey, welches, ohne die größte Ungereimtheit zu begehen, von Gott, als dem absolut unendlichen Wesen, nicht gesagt werden kann. Inzwischen zeigen sie doch auch durch andere Gründe, womit sie eben dieses beweisen wollen, daß sie die körperliche oder ausgedehnte Substanz der göttlichen Natur entziehen, und sie als von Gott erschaffen annehmen, dagegen aber schlechterdings nicht anzugeben wissen, durch welche Kraft Gottes sie habe entstehen können. Dieses giebt deutlich zu erkennen, daß sie das, was sie selbst sagen, nicht verstehen. Ich habe aber, wie ich glaube, deutlich genug bewiesen (Coroll. zum sechsten Saz und Schol. 2. zum achten Saz), daß eine Substanz von einer andern nicht hervorgebracht oder erschaffen werden könne. Ferner habe ich im vierzehnten Saze dargethan, daß ausser Gott keine Substanz vorhanden seyn noch gedacht werden könne, und daraus gefolgert, daß die ausgedehnte Substanz eine von den unendlichen Eigenschaften Gottes sey **). Ich will nun noch, zur vollständigern Erklä-

*) Die Natur oder das Wesen Gottes selbst hat noch kein Mensch betrachtet, sondern nur die Idee Gottes, als vollkommensten Wesens.

**) Es ist schon oben S. 85. bemerkt worden, daß Spinoza zwar die Ausdehnung als Attribut Gottes aus dem Begriff der Substanz gefolgert habe, daß solche aber aus demselben nicht folge.

rung, auf die Gründe der Gegner antworten, die alle auf folgendes hinauslaufen. Erstlich behaupten sie, daß die körperliche Substanz, als Substanz, aus Theilen bestehe, und läugnen also, daß solche unendlich seyn, und folglich Gott zukommen könne. Dieses erläutern sie durch mehrere Beyspiele, wovon ich eines und das andere anführen will. Wenn die körperliche Substanz, sagen sie, unendlich ist, und man stellet sich vor, daß sie sich in zwey Theile theilen lasse, so wird jeder Theil entweder endlich oder unendlich seyn. Im ersten Falle würde das Unendliche aus zwey endlichen Theilen bestehen, welches ungereimt ist. Im zweyten Falle müßte man ein Unendliches annehmen, das zweymal so groß wäre, als ein anderes Unendliches, welches eben so ungereimt ist. Zweytens: Wenn eine unendliche Größe durch Theile, die die Länge eines Fusses haben, gemessen würde, so müßte sie aus unendlichen solchen Theilen bestehen; und gleiche Bewandniß würde es haben, wenn sie durch Theile von der Länge eines Zolles gemessen würde; eine unendliche Zahl würde also zwölfmal größer seyn als eine andere unendliche Zahl. Drittens: Wenn man sich vorstellt, daß aus einem Punkte A einer unendlichen Größe zwey Linien A B und A C nach einer gewissen und von ihrem Anfange an bestimmten Entfernung ins Unendliche fortgezogen werden;

so



so ist gewiß, daß die Entfernung zwischen B und C beständig zunehmen, und endlich aus einer bestimmten in eine unbestimmte übergehen werde. Da nun diese Ungereimtheit, wie sie meynen, daraus folge, daß man eine Größe als unendlich unterschiebe; so machen sie daraus den Schluß, daß die körperliche Substanz endlich seyn müsse, und zum Wesen Gottes nicht gehöre. Noch einen Einwurf nehmen sie von der höchsten Vollkommenheit Gottes her. Da Gott, sagen sie, das höchst vollkommene Wesen ist, so kann er nicht leiden: nun kann aber die körperliche Substanz, da sie theilbar ist, leiden; es folgt also, daß sie nicht zum Wesen Gottes gehöre. Dieses sind die Einwendungen, die ich bey andern Schriftstellern gefunden habe, und durch welche sie zu beweisen suchen, daß die körperliche Substanz der göttlichen Natur unwürdig sey, und zu derselben nicht gehören könne. Jeder Aufmerksame wird aber finden, daß ich schon darauf geantwortet habe. Denn diese Einwürfe gründen sich nur auf die Voraussetzung, daß die körperliche Substanz aus Theilen zusammengesetzt sey, wovon ich die Ungereimtheit (im

F 5 zwölf-

zwölften Satze nebst dem Coroll. zum dreyzehnten Satze) schon gezeigt habe *). Wer hiernächst die Sache gehörig erwägt, wird sehen, daß alle die Ungereimtheiten (daß sie es alle sind, darüber will ich jetzt nicht streiten), woraus sie schliessen wollen, daß die ausgedehnte Substanz endlich sey, keinesweges daher entspringen, daß eine unendliche Größe vorausgesetzt werde, sondern daher, daß sie annehmen, die unendliche Größe lasse sich ausmessen, und werde aus endlichen Theilen zusammengesetzt. Aus den Ungereimtheiten, die daraus entstehen, können sie also nichts anders folgern, als daß die unendliche Größe nicht ausgemessen und nicht aus endlichen Theilen zusammengesetzt werden könne. Nun ist dieses aber gerade das, was ich oben (im zwölften Satze ꝛc.) schon bewiesen habe; ihre auf mich abgedrückten Pfeile treffen sie also selbst. Wollen sie demnach aus dieser ihrer Ungereimtheit dennoch schliessen, daß die ausgedehnte Substanz endlich seyn müsse, so verfahren sie fürwahr eben so, wie einer, der aus der Einbildung, als habe der Zirkel die Eigenschaften des Dreyecks, schliessen wollte, daß der Zirkel keinen Mittelpunkt habe, der gleiche Linien gebe, wenn sie aus ihm bis zur Circumferenz gezogen würden. Denn um den Schluß machen zu können, daß die körperliche Substanz, die man sich nicht anders, als unendlich, einzig und

*) Dagegen ist oben S. 79. ff. gezeigt worden, daß die körperliche Substanz entweder aus Theilen bestehen müsse, oder gar nicht als solche gedacht werden könne.

und untheilbar denken kann (nach dem fünften, achten und zwölften Satze), endlich sey, bilden sie sich ein, daß sie aus endlichen Theilen zusammengesetzt, vielfach und theilbar sey *). Auf eben diese Art wissen andere, wenn sie sich erst in den Kopf gesetzt haben, die Linie werde aus Punkten zusammengesetzt, viele Beweise zu erdenken, daß die Linie nicht ins Unendliche getheilet werden könne. Und in der That ist es eben so absurd, eine Zusammensetzung der körperlichen Substanz aus Körpern oder Theilen zu behaupten, als es absurd ist, anzunehmen, daß ein Körper aus Oberflächen, die Oberfläche aus Linien, und die Linie endlich aus Punkten zusammengesetzt werde. Hierin wird jeder, welcher weiß, daß eine deutlich erkennende Vernunft untrüglich ist, mit mir übereinstimmen, besonders aber diejenigen, welche einen leeren Raum läugnen. Denn wenn die körperliche Substanz so getheilet werden könnte, daß ihre Theile reell verschieden wären, warum sollte denn ein Theil davon nicht vernichtet werden, und dem ohngeachtet

*) Wenn die Gegner des Spinoza unter körperlicher Substanz eben dieselbe verstehen, wie solche in der Anmerk. zum 13ten Satz nach Kantischen Begriffen gesetzt worden ist, so haben sie Recht, in wiefern sie behaupten, daß eine solche Substanz theilbar sey; Unrecht aber, in wiefern sie annehmen, daß die Theile derselben endlich wären; denn die Theilung läßt sich, wie dort gezeigt worden ist, nie vollenden. Spinoza aber hat Unrecht, wenn er behauptet, daß seine körperliche Substanz untheilbar sey; er hat ihr würkliches objektives Daseyn noch nicht bewiesen.

geachtet die Verbindung der übrigen Theile unter einander noch ferner bestehen können? und warum müssen alle Theile so zusammengefügt seyn, damit kein leerer Raum entstehe? Von reell unter einander verschiedenen Dingen kann ja eins ohne das andere seyn, und in seinem Zustande beharren. Da es also in der Natur keinen leeren Raum giebt (wovon an einem andern Orte gehandelt werden soll), sondern alle Theile so zusammenhängen müssen, damit kein leerer Raum übrig bleibe; so folget auch, daß sie nicht reell unterschieden werden können, d. i. daß die körperliche Substanz, als Substanz, untheilbar sey *). Fragt aber jemand, warum wir

*) Spinoza scheinet hier seine körperliche oder ausgedehnte Substanz mit dem All der unsern Sinnen unterworfenen Dinge zu vermischen. So lange von jener blos die Rede ist, sollte auch nicht von Theilen, die im Raume sind, die den Raum erfüllen, und nicht von einem Zusammenhange der Theile, von welchen man nach seinem Begriffe von der körperlichen Substanz ganz abstrahiren muß, die Rede seyn. Weil es keinen leeren Raum giebt, schließt er, sondern alle Theile so zusammenhängen, damit der Raum nirgend leer bleibe; so sind auch jene Theile nicht reell zu unterscheiden; die körperliche Substanz ist also untheilbar. Wer sieht nicht, daß Spinoza erst von den Dingen oder Theilen, oder einzelnen Körpern als von Erscheinungen, hingegen im Nachsatz von der körperlichen Substanz als einem Dinge an sich, als einem blos rationalen Wesen redet; und doch will er nicht, daß man beyde, Substanz und Modifikationen vermische. Es folgt auch nicht, daß, weil die sinnliche Natur in ihren Theilen so zusammen-

wir von Natur so geneigt sind, die Größe zu theilen, so antworte ich ihm, daß wir uns die Größe auf doppelte Art vorstellen; nemlich erstlich als ein Abstraktum, oder

menhängt, daß kein leerer Raum übrig bleibt, die Dinge oder Theile derselben nicht von einander unterschieden werden könnten. Eben dieses, daß wir uns von den Dingen und die Dinge von einander unterscheiden, macht unser Urtheil von einem Zusammenhange derselben zu einem Ganzen, zu einem Universum, erst möglich. Auch haftet die Realität des Unterschieds der Dinge nicht an den Dingen an sich, sondern an den Dingen als Erscheinungen; denn als Dinge an sich sind sie gar nicht als im Raume existirend und einen Raum erfüllend, denkbar; und eben so wenig folgt aus der Verbindung oder Gemeinschaft, in welcher die einzelnen Dinge mit einander wechselsweise in Rücksicht auf das Universum stehen, daß sie deshalb nicht reell von einander unterschieden werden könnten. Vielmehr macht eben ihr Nebeneinander seyn im Raum, ihr Zusammenhang, daß man eines von dem andern unterscheiden kann; und sie sind erst dann nicht reell von einander zu unterscheiden, wenn der Zusammenhang dadurch aufgehoben wird, daß man Erscheinungen in Dinge an sich verwandelt, und sie ausser aller Verbindung mit dem Raume setzt. Ein Zusammenhang der Dinge an sich läßt sich auch so wenig denken, als eine sinnliche Welt, in welcher die Grenzen der Theile oder Körper so in einander flössen, daß alles nur eine steife, unbewegliche, träge Masse bildete. Es läßt sich kein anderer als nur ein physischer Zusammenhang, d. i. ein Widerstand gegen die Trennung sich berührender Materien, denken. Da aber bey der Materie, als einfache Substanz genommen, die ein bloßer Verstandesbegriff ist, sich gar kein Widerstand gegen Trennung denken läßt, so ist auch in Rücksicht auf sie, als einfache Substanz, kein Zusammenhang denkbar.

oder oberflächlich, wie sie sich nemlich in unserer Einbildungskraft darstellt; zweytens als Substanz, welches lediglich durch den Verstand geschieht. Wenn wir auf die Größe aufmerksam sind, wie sie in unserer Einbildungskraft erzeugt wird, welches von uns sehr oft und leicht geschieht, so finden wir sie endlich, theilbar, und aus Theilen zusammengesetzt; wenn wir sie aber so betrachten, wie sie im Verstande ist, und sie uns, in wiefern sie Substanz ist, vorstellen, welches mit Schwierigkeiten verbunden ist, so finden wir sie, wie ich schon genugsam bewiesen habe, unendlich, einzig und untheilbar. Dieses wird allen, die zwischen Einbildungskraft und Verstand zu unterscheiden wissen, einleuchtend genug seyn, besonders wenn auch darauf Bedacht genommen wird, daß die Materie allenthalben einerley ist, und blos nur in sofern Theile in derselben zu unterscheiden sind, als wir verschiedene Beschaffenheiten in ihr wahrnehmen; weshalb denn ihre Theile blos nach ihrer Modalität (modaliter), nicht aber reell unterschieden werden. So läßt sich z. B. einsehen, daß das Wasser, als Wasser, getheilet, und die Theile desselben von einander getrennet werden können; keinesweges aber, in wiefern es eine körperliche Substanz ist; in sofern wird es weder getheilet noch getrennet *). Ferner

*) Wie sich die Größe als eine Substanz denken lasse, ist mir unbegreiflich. Die Größe, blos wie sie in dem Verstande ist, gedacht, kann weiter nichts als die Form des Verstandes, der keine

ner wird das Wasser, als Wasser, gezeugt, und verdirbt; beydes findet aber nicht statt, in wiefern es eine Substanz ist. Hiermit glaube ich auch den zweyten Einwurf beantwortet zu haben: denn dieser gründet sich ebenfalls darauf, daß die Materie, als Substanz, theilbar sey, und aus Theilen zusammengesetzt werde. Und wenn dieses auch nicht wäre, so sehe ich nicht ein, warum sie deshalb der göttlichen Natur unanständig seyn sollte; da es (nach dem vierzehnten Satze) ausser Gott keine Substanz geben kann, von welcher jene leiden könnte. Ich sage also, alles ist in Gott, und alles, was geschieht, geschieht lediglich durch die Gesetze der unendlichen Natur Gottes, und folgt aus der Nothwendigkeit seines Wesens, wie ich bald zeigen werde.

Man

reine Verstandesbegriff, Quantität seyn; allein, für sich, und ohne auf Gegenstände angewendet, ist sie nichts objektiv Reelles; nichts, bey dem sich fragen ließe, ob es theilbar oder untheilbar sey. Eben so wenig kann auch die Größe als Abstraktum genommen, etwas anders seyn, als entweder die bestimmte oder unbestimmte und problematische Größe eines bestimmten Gegenstandes, einer bestimmten Zahl, eines bestimmten Maaßes von dem Gegenstande und seinen übrigen Merkmalen und Bestimmungen abgesondert gedachte. Denn in wiefern ich Größe ohne alle bestimmte oder empirische Gegenstände, Zahlen und Maaße denke, besteht sie nur als Categorie, Quantität; als Abstraktum von einem bestimmten empirischen Objekte aber, ist sie ein Quantum, discretum oder continuum, das als empirisch entweder gegebener oder gedachter Gegenstand physisch oder mathematisch getheilt werden kann.

Man kann also auf keine Weise behaupten, daß Gott von etwas anderm leide, oder daß die ausgedehnte Substanz der göttlichen Natur unanständig sey: gesetzt, man nähme sie auch als theilbar an, wenn man nur zugiebt, daß sie ewig und unendlich sey. Doch für diesmal genug hiervon.

Sechzehnter Satz.

Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Art und Weise (d. i. alles, was von einem unendlichen Verstand gedacht werden kann) folgen.

Nothwendiges Daseyn einer unendlichen Substanz, ist eine bloße Verbindung zweyer Modalitätsbegriffe (Nothwendigkeit und Daseyn) mit einem Relationsbegriffe (Substanz), aus welcher kein würkliches objektives Daseyn von etwas, das in der Erfahrung nicht gegeben ist, erzwungen werden kann. Die Eigenschaften, die daraus gefolgert oder hergeleitet werden, sind also eben so wenig objektiv reell. Und daß sich aus bloßen Begriffen das Daseyn irgend eines Gegenstandes, was für einer es auch sey, nicht beweisen lasse, ist schon vorhin aus der Natur unsers Erkenntnißvermögens selbst dargethan worden. Die Annehmung nothwendigen Daseyns einer unendlichen Substanz, ist also ein bloßes Bedürfniß der praktischen Vernunft; aber ein Bedürfniß, das um so dringender ist, als ohne das Daseyn des ersten Urhebers der Natur gar kein höchstes Gut, welches in dem Bewußtseyn durch Tugend der Glückseligkeit würdig zu seyn besteht, statt finden und der Gegenstand unserer praktischen Vernunft seyn kann. Denn

da

da weder die Sittlichkeit eine nothwendige Bedingung der Glückseligkeit, noch die Glückseligkeit nothwendige Bedingung der Sittlichkeit ist, die Vereinigung beyder aber nicht vom blinden Ohngefähr abhängen kann, so kann solche nur von einem höchsten Wesen, dem Urheber der physischen und intellektuellen Natur bewürkt werden.

Beweis.

Von diesem Satze muß sich jeder überzeugen können, wenn er nur darauf Bedacht nimmt, daß der Verstand aus der gegebenen Definition jeder Sache mehrere Eigenschaften folgert, die würklich aus derselben (d. i. aus dem Wesen der Sache selbst) nothwendig herfließen, und zwar um so mehrere, je mehr Realität das Wesen der definirten Sache involvirt. Da aber die göttliche Natur schlechterdings unendliche Eigenschaften besitzt (nach der sechsten Defin.), auch eine jede derselben in ihrer Art ein unendliches Wesen anzeigt; so muß also aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur Unendliches auf unendliche Weise (d. i. alles, was von einem unendlichen Verstand gedacht werden kann) nothwendig folgen.

Erstes Corollar.

Hieraus folgt, daß Gott die würkende oder hervorbringende Ursach von allen Dingen sey, die nur ein unendlicher Verstand denken kann.

Zweytes Corollar.

Ferner folgt daraus, daß Gott diese Ursache durch sich selbst und nicht zufälliger Weise sey.

Drittes Corollar.

Endlich folgt auch, daß Gott diese erste Ursach schlechterdings sey.

Siebenzehnter Satz.

Gott handelt lediglich nach den Gesetzen seiner Natur, und ohne von etwas anderm gezwungen zu werden.

Beweis.

Im vorigen Satze habe ich gezeigt, daß Unendliches blos aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur, oder, welches einerley ist, blos aus den Gesetzen derselben nothwendig folge; und in dem funfzehnten Satze habe ich bewiesen, daß ohne Gott nichts seyn und gedacht werden könne, sondern daß alles in Gott sey; es kann also auch ausser ihm nichts seyn, von welchem er zum Handeln bestimmt oder gezwungen würde; folglich handelt Gott auch blos vermöge der Gesetze seiner Natur und ohne äussern Zwang.

Erstes Corollar.

Hieraus folgt, 1) daß, ausser der Vollkommenheit seiner Natur, keine Ursach vorhanden sey, welche Gott äusserlich oder innerlich zum Handeln antriebe.

Zweytes Corollar.

2) Daß Gott allein eine freye Ursach sey. Denn Gott existirt lediglich vermöge der Nothwendigkeit seiner

ner Natur (nach dem eilften Satze und Corollar zum vierzehnten Satze), und handelt auch blos vermöge der Nothwendigkeit seiner Natur (nach dem sechzehnten Satze). Folglich ist auch er nur allein (nach der siebenten Defin.) eine freye Ursach.

Scholium.

Andere meynen, Gott sey darum eine freye Ursache, weil er, wie sie glauben, machen könne, daß dasjenige, wovon ich gesagt habe, daß es aus seiner Natur folge, d. i. was in seiner Macht steht, nicht geschehe, oder von ihm nicht hervorgebracht werde. Dieses ist aber eben so viel, als wenn sie sagten, Gott könne machen, daß aus der Natur des Dreyecks nicht folge, daß seine drey Winkel zwey rechten Winkeln gleich wären; oder, daß aus einer gegebenen Ursache die Würkung nicht erfolge, welches ungereimt ist. Ferner werde ich weiter unten, ohne diesen Satz zu Hülfe zu nehmen, darthun, daß weder Verstand noch Wille zur Natur Gottes gehöre. Ich weiß zwar wohl, daß viele in dem Wahne stehen, beweisen zu können, daß zur Natur Gottes höchster Verstand und freyer Wille gehören; denn sie wissen, wie sie sagen, nichts vollkommneres, das sie Gott zueignen könnten, als das, was in uns höchste Vollkommenheit sey. Ohngeachtet sie sich auch hiernächst Gott als würklich höchst verständig vorstellen, so glauben sie gleichwohl nicht, daß er alles, was er in der That erkennet, auch würklich ma-

chen könne; weil sie auf diese Weise Gottes Macht zu vernichten glauben. Wenn Gott alles, sagen sie, was sein Verstand faßt, geschaffen hätte, so würde er in der Folge weiter nichts haben schaffen können; dieses sey aber der Allmacht Gottes zuwider; deswegen haben sie lieber behaupten wollen, daß er gegen alles gleichgültig sey, und weiter nichts schaffe, als was er nach einem absoluten Willen zu erschaffen beschlossen habe. Dagegen glaube ich aber (in dem sechzehnten Satze) deutlich genug gezeigt zu haben, daß aus der höchsten Macht Gottes, oder aus der unendlichen Natur desselben Unendliches auf unendliche Weise, d. i. alles nothwendig herfließe, oder beständig nach dieser Nothwendigkeit auf eben die Art folge, als aus der Natur des Dreyecks von Ewigkeit und in alle Ewigkeit folgt, daß seine drey Winkel zwey rechten Winkeln gleich sind. Gottes Allmacht ist also von Ewigkeit her würksam gewesen, und wird ewig in dieser Würksamkeit bleiben. Und auf diese Art wird die Allmacht Gottes, wenigstens nach meinem Urtheile, weit vollkommner vorgestellt. Die Gegner scheinen sogar Gottes Allmacht, wenn man offenherzig reden soll, zu läugnen. Denn sie sind gezwungen zu gestehen, daß Gott zwar alles Unendliche, was nur zu erschaffen möglich ist, erkenne, aber doch niemals werde erschaffen können. Denn wenn er anders alles, was er erkennet, erschafte, so würde er, nach ihnen, seine Allmacht dadurch erschöpfen und sich unvollkommen machen. Durch die Art also, wie

wie sie Gott vollkommen seyn lassen, werden sie genöthiget zugleich anzunehmen, Gott könne nicht alles, worüber sich seine Macht erstreckt, bewürken; eine Ungereimtheit, die nicht größer und der Allmacht Gottes widersprechender erdacht werden kann *). Um auch hier noch etwas von dem Verstande und Willen, den man Gott gemeiniglich zuschreibt, zu sagen; so muß unter diesen beyden Attributen, wenn sie zu dem ewigen Wesen Gottes gehören, etwas ganz anderes verstanden werden, als was die Menschen gewöhnlich darunter verstehen. Denn Verstand und Wille, die das Wesen Gottes ausmachen sollen, müßten von unserm Verstande

 und

*) Wenn man einmal die Nothwendigkeit und das Bedürfniß des Daseyns eines höchsten Wesens erkannt und angenommen hat, so scheint mir unter allen Vorstellungen, die von der Allmacht Gottes gemacht worden sind, die des Spinoza die umfassendste und der Heiligkeit eines solchen Wesens angemessenste, so wie die Vorstellung der von ihm angeführten Gegner eingeschränkt und enge zu seyn. Nach jener ist die Macht und Schaffungskraft Gottes so unendlich und unerschöpflich als sein Wesen selbst; der Strom seines Segens und seiner Schöpfungskraft stockt nimmer, ergießt ewig sich durch die ganze Schöpfung. Nach dieser hingegen sind Zwischenräume der Rast; der Meister, gleichsam die Erschlaffung seiner Kraft empfindend, scheint zu schlummern, um einen neuen Zufluß in sich selbst zu sammlen, oder gleich einem, der seines gewohnten immer wiederkehrenden Tagewerks überdrüßig ist, sich fremder Sorge so lange zu entschlagen, bis sich die Lust, die Arbeit von neuem fortzusetzen, durch den innern Drang seines Bedürfnisses oder durch eine zufällige Richtung seines Willens von selbst wieder einstellt.

und Willen Himmelweit verschieden seyn, und können blos dem Namen nach mit einander übereinkommen; auf keine andere Art kommen auch der Hund als Himmelszeichen und ein würklicher Hund mit einander überein. Und dieses beweise ich so. Wenn der Verstand zur göttlichen Natur gehöret, so kann er seiner Natur nach nicht, wie es bey unserm Verstande der Fall ist, nach den verstandenen oder erkannten Dingen, wie die meisten wollen, oder mit ihnen zugleich gesetzt werden, da Gott der Causalität nach eher ist als alle Dinge (nach dem ersten Corollar zum sechzehnten Satze), sondern die Wahrheit und das formale Wesen der Dinge ist nur darum ein solches, weil es so objektiv im Verstande Gottes existirt *). Deswegen ist der Verstand Gottes,

*) Unter dem formalen Wesen oder Seyn der Dinge versteht Spinoza, wenn man das damit vergleicht, was er in dem Corol. zum sechsten Satze dieses Theils sagt, das Wesen der Dinge, in wiefern es lediglich und blos im Verstande Gottes existirt, und ohne Rücksicht auf das Attribut der Ausdehnung oder sonst ein anderes mögliches Attribut gedacht wird. Ich brauche wohl kaum zu erinnern, daß das Wesen der Dinge, in diesem Sinne genommen, kein Gegenstand unserer Erkenntniß seyn kann. So viel ist aber inzwischen richtig, daß, wenn man Gott einmal Verstand zuschreiben will, dieser von einer ganz andern uns unbekannten Art seyn dürfte, als der unsrige, der öde und todt ist, wenn ihm nicht zuvor die Sinnlichkeit den Stoff im Geleite der Zeit und des Raums vorhält, an welchem er seine Vermögen übt und schärft. Uebrigens läßt sich von der Natur des göttlichen Verstandes, wiewohl

Gottes, in wiefern man sich vorstellt, daß er das Wesen Gottes ausmacht, in der That die Ursach der Dinge, sowohl ihres Wesens als ihrer Existenz; welches schon von denen scheint bemerkt worden zu seyn, welche den Verstand, den Willen und die Macht Gottes für eines und dasselbe halten. Da also der Verstand Gottes die einzige Ursach der Dinge ist, sowohl des Wesens als der Existenz derselben, wie ich gezeigt habe, so muß er auch nothwendig von denselben, sowohl in Ansehung ihres Wesens als ihrer Existenz verschieden seyn. Denn das Gewürkte unterscheidet sich von seiner Ursache gerade durch das, was es von der Ursache hat *). Der Mensch

wohl jeder menschliche Verstand sich von selbst bescheiden wird, gar nichts sagen, und es bleibt einem jeden frey gestellt, was er sich davon für Vorstellungen, wenn sie anders nur dem heiligsten Wesen geziemen, machen, oder ob er sich einstweilen an Spinozas Darstellungsart genügen lassen will.

*) Dieser Satz will mir nicht einleuchten, vielmehr scheint das Gewürkte, Hervorgebrachte (denn von diesem ist hier allein die Rede, und nicht von der bloßen Formation schon vorhandener Stoffe) gerade den Eigenschaften seiner Ursache entsprechen zu müssen; und so müßte die Natur der körperlichen Dinge immer etwas an sich haben, was der Eigenschaft der unendlichen Ausdehnung, so wie das menschliche Denken etwas, das dem unendlichen Verstande Gottes entspräche. Und wenn angenommen wird, daß Gott und nicht der Mensch die erste Ursach des Wesens der Menschen sey; so muß auch angenommen werden, daß das höchste Wesen die erste Ursach der Existenz der Menschen sey, denn ein Wesen ohne Existenz ist ein Unding.

z. B. ist die Ursach der Existenz, nicht aber des Wesens eines andern Menschen; und dieses ist eine ewige Wahrheit; deswegen können beyde auch in Ansehung des Wesens völlig mit einander übereinstimmen; in Ansehung der Existenz aber müssen sie von einander verschieden seyn; wenn also die Existenz des einen zu Grunde gienge, würde deshalb die des andern nicht auch aufhören; hingegen würde, wenn das Wesen des einen zerstöret und verfälscht werden könnte, auch das Wesen des andern zerstörbar seyn. Dem zu folge muß das Ding, das die Ursache sowohl des Wesens als der Existenz einer Würkung ist, von dieser Würkung, sowohl dem Wesen als der Existenz nach, verschieden seyn. Nun ist aber der Verstand Gottes die Ursache sowohl des Wesens als der Existenz unsers Verstandes; also ist auch der Verstand Gottes, in wiefern wir uns denselben so vorstellen, daß er das Wesen Gottes ausmacht, von unserm Verstand sowohl in Ansehung des Wesens als der Existenz verschieden, und kann mit demselben nur dem Namen nach übereinkommen; wie ich erweisen wollte. In Ansehung des Willens wird der Beweis eben so geführt, wie jeder von selbst einsehen kann.

Acht-

ding. Aber wie gesagt, von Gottes Wesen und Existenz läßt sich, außer dem Allgemeinsten, nichts angeben, das ein bestimmtes Verhältniß zu dem Irdischen ausdrückte.

Achtzehnter Satz.

Gott ist die immanente, nicht aber vorübergehende Ursach aller Dinge.

Beweis.

Alles, was ist, ist in Gott, und muß durch Gott gedacht werden (nach dem funfzehnten Satze); folglich ist Gott (nach dem ersten Corollar des sechsten Satzes) die Ursach der Dinge, die in ihm sind. Welches das erste ist. Hiernächst kann es ausser Gott keine Substanz geben (nach dem vierzehnten Satze), d. i. (nach der dritten Defin.) ein Ding, das ausser Gott in sich ist; welches das zweyte war. Gott ist also die immanente, nicht aber vorübergehende Ursach aller Dinge.

Man mag das Daseyn Gottes entweder als bewiesen annehmen, oder auch nur aus moralischen Gründen glauben, so muß dieser große, herrliche Satz gelten, der allein uns den Begriff von einer Allgegenwart Gottes faßlich machen kann. Schön ist in dieser Rücksicht, was Herder (Gott, S. 51.) sagt: „Bey Gott als einer vorübergehenden Ursach der Dinge läßt sich nichts denken. Wie und wenn und wem geht er vorüber? Ein Geschöpf ohne seinen Beystand ist nichts, und wie kann der vorüber gehen, der keinen Ort hat, keinen Ort räumet, in dem keine Abwechselung und Veränderung seyn kann? Aber wie, fragt sein Theophron, wenn Gott ausser der Welt wohnte?“ und Philolaus antwortet: „Wo ist ein Ort außer der Welt? Sie selbst und Raum und Zeit in ihr, durch welche nur wir die Dinge messen und zählen, sind ja allein durch Ihn, den Unendlichen, da.“

Neunzehnter Satz.

Gott, oder alle Attribute Gottes sind ewig.

Beweis.

Denn Gott ist (nach der sechsten Defin.) die Substanz, welche (nach dem eilften Satze) nothwendig existirt; d. i. (nach dem siebenten Satze) zu dessen Natur Daseyn gehört, oder, welches einerley ist, aus dessen Definition folgt, daß er existire; er ist also (nach der achten Defin.) ewig. Ferner versteht man unter Attributen Gottes dasjenige, was (nach der vierten Def.) das Wesen der göttlichen Substanz ausdrückt, d. i. was zur Substanz gehört; die Attribute müssen, sage ich, sie selbst in sich fassen. Nun gehöret aber zur Natur der Substanz (wie ich durch den siebenten Satz bewiesen habe) die Ewigkeit, also muß ein jedes Attribut Ewigkeit involviren, also sind alle Attribute ewig.

Scholium.

Dieser Satz erhellet auch auf das deutlichste aus der Art, wie ich (im eilften Satze) das Daseyn Gottes bewiesen habe. Aus jenem Beweise ergiebt sich nemlich, daß die Existenz Gottes, so wie sein Wesen, eine ewige Wahrheit sey. Hernach habe ich auch in dem neunzehnten Satze der Grundsätze des Cartesius die Ewigkeit Gottes noch anders erwiesen, es ist aber nicht nöthig, diesen Beweis hier zu wiederholen.

Wenn auch diese Beweise nicht ausreichend sind, wie aus der Widerlegung der von dem Verfasser angeführten

Sätze,

Sätze, erhellet; so muß doch der Satz gelten: Gott und seine Eigenschaften sind ewig, sobald man das Daseyn Gottes anzunehmen sich durch die Natur der Vernunft gedrungen fühlt.

Zwanzigster Satz.

Das Daseyn und das Wesen Gottes sind eins und dasselbe.

Beweis.

Gott und alle seine Attribute sind ewig (nach dem neunzehnten Satze), d. i. (nach der achten Defin.) ein jedes dieser Attribute drückt sein Daseyn aus. Eben die Attribute also, welche (nach der vierten Defin.) das ewige Wesen Gottes enthalten, enthalten auch zugleich dessen ewiges Daseyn, d. i. eben das, was das Wesen Gottes ausmacht, macht zugleich sein Daseyn aus; folglich sind Daseyn und Wesen Gottes eins und dasselbe.

In wiefern Daseyn ein bloßer Verstandesbegriff ist, ist gerade nicht nothwendig ein Wesen, als Objekt ausser mir, damit verbunden; wohl aber muß zugleich mit dem Wesen, als Objekt ausser mir, ein Daseyn nothwendig gesetzt werden. So wie umgekehrt mit dem Wesen, als Verstandesbegriff, gar kein reelles objektives Daseyn verbunden werden kann. Man lasse also diese Wortspiele fahren, und sage gerade zu: Gott existirt; es ist ein Gott.

Erstes Corollar.

Hieraus folgt, 1) daß das Daseyn, so wie das Wesen Gottes, eine ewige Wahrheit sey.

Zweytes Corollar.

2) Folgt, daß Gott, oder alle Attribute Gottes unveränderlich sind. Denn wenn sie in Ansehung der Existenz verändert würden, so müßten sie auch (nach dem neunzehnten Satze) in Ansehung des Wesens verändert werden, d. i. wie für sich selbst erhellet, aus wahren Attributen müßten falsche werden, welches ungereimt ist.

Ein und zwanzigster Satz.

Alles, was aus der absoluten (unbedingten) Natur eines göttlichen Attributs folgt, muß beständig und als unendlich existirt haben, oder ist, vermöge dieses Attributs selbst, ewig und unendlich.

Beweis.

Wer es läugnen will, stelle sich, wo möglich, vor, daß aus der unbedingten Natur eines göttlichen Attributs, etwas folge, das in demselben endlich wäre, und nur ein bestimmtes Daseyn, oder eine Dauer habe, z. B. eine Idee Gottes im Denken. Nun ist aber das Denken, da es als ein Attribut Gottes vorausgesetzt wird, seiner Natur nach, nothwendig unendlich (nach dem eilften Satze). In wiefern aber in demselben eine

Idee

Idee Gottes enthalten ist, werde es als endlich angenommen. Als endlich kann es aber (nach der zweyten Defin.) nicht anders gedacht werden, als in sofern es durch das Denken selbst eingeschränkt wird. Diese Einschränkung geschieht aber nicht durch das Denken, in wiefern es zu der Idee Gottes gehört, denn in sofern wird dasselbe als endlich angenommen; folglich muß jene Einschränkung durch dasjenige Denken geschehen, in wiefern solches nicht zu der Idee Gottes gehört; dieses Denken muß aber (nach dem eilften Satze) nothwendig existiren. Es giebt also ein Denken, das zur Idee Gottes nicht gehört, und deswegen folgt aus der Natur dieses Denkens, in wiefern es ein absolutes, unbedingtes Denken ist, die Idee Gottes nicht nothwendig. (Denn es läßt sich ein Denken vorstellen, in welchem eine Idee Gottes enthalten und nicht enthalten ist). Dieses ist aber gegen die oben angenommene Hypothese *). Wenn also

*) Die Meinung des Spinoza wird vielleicht durch eine nähere Zusammenstellung der wesentlichen Stücke dieses Beweises deutlicher werden. Er will sagen: Wenn das Denken als ein Attribut Gottes unendlich ist, dasjenige aber, was daraus folgt, z. B. ein Gedanke in Gott, endlich seyn soll, so muß man annehmen, daß das unendliche Denken, in wiefern in demselben ein Gedanke Gottes enthalten ist, endlich sey. Denn vermöge der zweyten Definition wird ein Ding endlich genannt, welches durch ein anderes von gleichem (endlichen) Wesen begrenzt wird. Nun ist aber das Denken Gottes als ein Attribut desselben unendlich, welches man zugesteht; man würde es aber als endlich betrachten müssen, in wiefern es in

also die Idee von Gott im Denken, oder etwas anderes (was es sey, ist gleichgültig, da der Beweis allgemein ist) in irgend einem göttlichen Attribute, aus der Nothwendigkeit der unbedingten oder uneingeschränkten Natur dieses Attributs folgt, so muß solches nothwendig unendlich seyn. Und dieses ist das erste.

Hiernächst kann dasjenige, was aus der Nothwendigkeit der Natur eines Attributs solchergestalt folgt, keine bestimmte Dauer haben. Denn man nehme, wenn man es läugnen will, an, daß eine Sache, die aus der Nothwendigkeit der Natur irgend eines Attributs folgt, in einem Attribute Gottes enthalten sey, z. B.

in dem als endlich angenommenen Gedanken Gottes enthalten wäre, oder denselben constituirte. Dieses wäre aber ein Widerspruch; denn was unendlich ist, kann nicht zu gleicher Zeit endlich seyn. Uebrigens ist wohl kaum noch zu erinnern nöthig, daß das, was aus einem bloßen Begriffe geschlossen wird, dessen Subjekt kein anderes als blos subjektives Daseyn im Verstande hat, auch weiter nichts als ein blos logisches Prädikat, ohne objektive reelle Existenz, seyn könne. Eben dieses gilt auch von den beyden folgenden Sätzen. Der Gebrauch und die Anwendung dieses gegenwärtigen, so wie der beyden folgenden Sätze ist blos negativ, es wird dadurch nichts bestimmtes festgesetzt, sondern nur daraus gefolgert, daß die endlichen Dinge oder Individuen, die ein bestimmtes Daseyn haben, weder in der unendlichen Natur Gottes und seiner Eigenschaften, noch in den unendlichen Modifikationen der göttlichen Eigenschaften, da sie nur Unendliches zulassen können, gegründet sind. Ein mehreres wird bey dem acht und zwanzigsten Satze hierüber beygebracht werden.

z. B. eine Idee Gottes im Denken, und setze voraus, daß sie einmal nicht existirt habe, oder dereinst nicht existiren werde. Da nun aber das Denken als ein Attribut Gottes angenommen wird, so muß es auch nothwendig und unveränderlich existiren (nach dem eilften Satze und zweyten Corollar zum zwanzigsten Satze). Mithin würde das Denken ohne die Idee Gottes über die Grenzen der Dauer der Idee Gottes hinaus (denn es wird angenommen, daß sie einmal nicht da gewesen seyn, oder dereinst nicht da seyn werde) existiren müssen; dieses ist aber gegen die Hypothese; denn vermöge derselben wird angenommen, daß aus dem gegebenen Denken die Idee Gottes nothwendig folge; folglich kann auch die Idee Gottes im Denken, oder irgend etwas, das aus der uneingeschränkten Natur eines göttlichen Attributs nothwendig folgt, keine bestimmte oder eingeschränkte Dauer haben, so die Dauer desselben ist, vermöge dieses Attributs selbst, ewig, welches das zweyte war. Hier ist noch zu bemerken, daß sich eben dieses von jeder andern Sache, die in einem göttlichen Attribut aus der unbedingten oder uneingeschränkten Natur Gottes nothwendig folgt, behaupten lasse.

Zwey und zwanzigster Satz.

Was aus einem göttlichen Attribut folgt, in wiefern solches kraft seiner selbst auf eine gewisse Weise nothwendig und unendlich modificirt ist, das muß ebenfalls nothwendig und unendlich seyn.

Beweis.

Dieser wird auf eben die Art, wie bey dem vorhergehenden Satze, geführt.

Drey und zwanzigster Satz.

Eine jede nothwendig und unendlich existirende Weise mußte nothwendig folgen, entweder aus der uneingeschränkten Natur eines göttlichen Attributs, oder aus einem Attribut, in wiefern solches durch eine nothwendig und unendlich existirende Modifikation modificirt ist.

Beweis.

Denn die Weise (modus) ist in etwas anderm, durch welches sie gedacht werden muß (nach der fünften Defin.), d. i. (nach dem funfzehnten Satze) sie ist in Gott allein, und muß allein durch Gott gedacht werden. Wenn man sich also die Weise als nothwendig existirend und als unendlich denkt, so muß beydes durch ein Attribut Gottes geschlossen oder gedacht werden, in wiefern man sich solches so vorstellt, daß es Unendlichkeit

keit und Nothwendigkeit des Daseyns ausdrückt, oder (welches vermöge der achten Defin. einerley ist) in wiefern es absolut betrachtet wird. Die nothwendig und unendlich existirende Weise mußte also aus der absoluten (unbedingten, uneingeschränkten) Natur eines göttlichen Attributs folgen; und zwar entweder unmittelbar (nach dem ein und zwanzigsten Satze) oder mittelst irgend einer Modifikation, die aus der uneingeschränkten Natur dieses Attributs folgt, d. i. (nach dem vorigen Satze) einer nothwendig und unendlich existirenden Modifikation.

Vier und zwanzigster Satz.

Das Wesen der von Gott geschaffenen Dinge involvirt keine Existenz.

Beweis.

Dieses erhellet aus der ersten Definition. Denn dasjenige, dessen Natur, an sich betrachtet, Existenz involvirt, ist eine Ursach seiner selbst, und existirt lediglich vermöge der Nothwendigkeit seiner Natur.

Sobald man den Begriff des Spinoza von der Ursache seiner selbst gelten läßt, ist es richtig, daß das Wesen der von Gott erschaffenen Dinge keine Existenz involvirt. Es ist aber bewiesen worden, daß, sobald ein Subjekt in der Anschauung gegeben ist, ich auch vermöge der Natur meines Erkenntnißvermögens nothwendig gedrungen bin, ihm die Categorie des Daseyns als Prädikat beyzulegen, und daß, wo keine Anschauung in einer

möglichen Erfahrung statt findet, auch die Categorie Daseyn nicht angewendet werden könne. So viel ist richtig, daß die Dinge in der sinnlichen Natur nicht durch sich selbst entstanden sind, sondern in andern vor ihnen zunächst vorhandenen Dingen ihren Grund haben, und diese wieder in andern, bis ins Unendliche. Weil aber mein Verstand in der Fortsetzung dieser unendlichen Reihe, so oft sie solche von neuem anhebt, zuletzt immer ermüdet, so sieht sie sich durch ihr eigenes Bedürfniß, da sie sich nach einem Ruhepunkt sehnet, genöthiget, ein Wesen von nothwendigem Daseyn als die Quelle aller andern zufälligen und endlichen Geschöpfe, anzunehmen.

Corollar.

Hieraus folgt: daß Gott nicht allein die Ursache sey, daß die Dinge zu seyn anheben, sondern auch, daß sie in ihrem Seyn beharren, oder (um mich eines scholastischen Ausdrucks zu bedienen) daß Gott die causa essendi der Dinge sey. Denn wenn wir auf das Wesen der Dinge aufmerksam sind, so finden wir, daß dasselbe, es mögen nun die Dinge existiren, oder nicht existiren, weder eine Existenz noch eine Dauer involviren; folglich kann auch ihr Wesen weder die Ursache von ihrer Existenz noch von ihrer Dauer seyn; sondern lediglich Gott, zu dessen Natur allein Daseyn gehöret (nach dem ersten Corollar des vierzehnten Satzes).

Fünf und zwanzigster Satz.

Gott ist nicht nur die würkende Ursach von der Existenz, sondern auch von dem Wesen der Dinge.

Es ist sonderbar, wie Spinoza immer das Wesen von der Existenz nur bey endlichen Dingen, bey Gegenständen der Sinnlichkeit trennen, und nur in Gott beyde für eines und dasselbe nehmen konnte. Als bloße Begriffe, ohne bestimmten Gegenstand genommen, ist freylich zwischen beyden ein Unterschied. Das Wesen ist alsdann das innere Princip alles dessen, was zur Möglichkeit eines Dinges gehört; und die Existenz heißt ein Seyn in einer bestimmten Zeit. Aber so, ohne alle Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung, haben sie auch gar keine Bedeutung und sind nichts reell Objektives. Erst durch die Anwendung auf würkliche Objekte erhalten sie Sinn; werden aber auch alsdann Correlate, so, daß, wenn ich das eine setze, auch das andre nicht ausgeschlossen werden kann. Sage ich also mit Spinoza, daß ein einzelnes Ding seinem Wesen nach, in Gott gegründet sey, so ist es eben so viel, als ob gesagt würde, Gott sey die Ursach der Existenz dieses Dinges. Was den Beweis des Satzes selbst betrift, der sich auf den vierten Grundsatz stützet, so habe ich bey demselben gezeigt, daß und wiefern die Erkenntniß der Wirkung oder gewürkten Dinge nicht auf der Erkenntniß ihrer Ursache beruhe; es kann also dieser Beweis keine Statt finden. Eben so wenig kann auch ein gültiger Beweis des obigen Satzes aus dem 15ten Satze des Spinoza, aus den dort ausgeführten Gründen, hergeleitet werden. In Ansehung der einzelnen Dinge als Modifikationen der göttlichen Eigenschaften, muß erstlich

bewiesen werden, daß solche als solche existiren; dieser Beweis ist aber nicht möglich, so lange das Daseyn der unendlichen einfachen Substanz, die alle andere Substanzen ausschließt und mithin nichts als bloße Modos zuläßt, nicht apodiktisch bewiesen werden kann. Man kömmt also immer wieder auf die zu Ende der vorigen Anmerkung und sonst an mehrern Stellen angeführten subjektiven Erkenntnißgründe der Abhängigkeit der Natur und ihrer Individuen von einem unendlichen einzigen Wesen, zurück. Von diesem Gegenstande wird im zweyten Theile ausführlicher gehandelt werden.

Beweis.

Will man es läugnen, so wäre Gott nicht die Ursach von dem Wesen der Dinge; also könnte man sich (nach dem vierten Grundsatze) das Wesen der Dinge ohne Gott vorstellen. Dieses ist aber (nach dem funfzehnten Satze) ungereimt; also ist auch Gott die Ursach von dem Wesen der Dinge.

Scholium.

Dieser Satz folgt noch deutlicher aus dem funfzehnten Satze. Denn aus diesem folgt, daß aus der gegebenen Natur Gottes sowohl das Wesen als die Existenz der Dinge nothwendig geschlossen werden müsse; und, um es kurz zu fassen, in eben dem Sinne, in welchem Gott die Ursach seiner selbst genannt wird, ist er auch die Ursach aller Dinge zu nennen, wie aus dem folgenden Zusatz noch deutlicher erhellen wird.

Corol-

Corollar.

Die einzelnen Dinge sind nichts anders als Beschaffenheiten oder Modifikationen der göttlichen Eigenschaften, durch welche diese göttlichen Eigenschaften auf eine gewisse und bestimmte Weise ausgedrückt werden. Der Beweis davon ergiebt sich aus dem funfzehnten Satze und der fünften Definition.

Sechs und zwanzigster Satz.

Ein Ding, das bestimmt ist etwas zu würken, ist von Gott nothwendig so bestimmt; und eine Sache, die zum Würken von Gott nicht bestimmt ist, kann sich selbst nicht zum Würken bestimmen.

Beweis.

Dasjenige, vermöge dessen Dinge etwas zu würken bestimmt genannt werden, ist nothwendig etwas Positives (wie an sich klar ist). Also ist Gott vermöge der Nothwendigkeit seiner Natur sowohl von dem Wesen als der Existenz der Dinge die würkende Ursach (nach dem fünf und zwanzigsten und sechzehnten Satze), welches das erste war. Hieraus folgt auch das andere, was bewiesen werden soll. Denn wenn das Ding, das von Gott nicht bestimmt ist, sich selbst bestimmen könnte, so müßte der erste Theil dies'es Satzes falsch seyn, welches, wie ich bewiesen habe, ungereimt ist.

Nach der Erfahrung liegt der Bestimmungsgrund der Würksamkeit der Dinge, als Erscheinungen, theils in der

specifischen Natur derselben selbst, theils in den Dingen, Begebenheiten und Handlungen, die sie von aussen zur Würksamkeit bestimmen oder veranlassen. In wiefern aber eine solche Würksamkeit ein Prädikat ist, dem ein Subjekt in der Erfahrung und Anschauung entsprechen soll, der Grund der Existenz derselben aber, nach einem subjektiven Bedürfniß der menschlichen Vernunft in Gott zuletzt aufgesucht werden muß; so ist Gott auch als der ursprüngliche und letzte Bestimmungsgrund von der Würksamkeit der endlichen Dinge zu betrachten; nicht aber vermöge der objektiven Nothwendigkeit seines Wesens oder seiner Natur, von der wir gar nichts wissen können, und wovon nur der Begriff in unserm Verstande ist.

Sieben und zwanzigster Satz.

Ein Ding, das von Gott bestimmt ist, etwas zu würken, kann nicht machen, daß es hierzu nicht bestimmt wäre.

Beweis.

Dieser Satz erhellet aus dem dritten Grundsatz.

Acht und zwanzigster Satz.

Ein jedes Einzelne, oder jede Sache, die endlich ist, und ein bestimmtes Daseyn hat, kann weder existiren, noch zum Würken bestimmt werden, wenn sie nicht von einer andern Ursache, die ebenfalls endlich ist, und ein bestimmtes Daseyn hat, zum Existiren und Würken bestimmt wird; und

diese Ursach kann wieder unter keiner andern Bedingung existiren und zum Würken bestimmt werden, als wenn sie von einer andern Ursach, die auch endlich ist, und ein bestimmtes Daseyn hat, zum Existiren und Würken bestimmt wird, und so ins Unendliche fort.

Man sollte es diesem Satze, der ein Hauptsatz im System des Spinoza ist, wohl nicht ansehen, daß er dazu da ist, die endlichen und zufälligen Dinge mit dem unendlichen und absolut nothwendigen Wesen in Verbindung zu bringen. Aber man höre, welche Wendung der Verfasser dieser Sache in dem Beweise, verbunden mit dem 21, 22, und 23sten Satze, giebt. Man muß dabey voraussetzen, daß die materielle Natur, mit ihren Individuen, oder Erscheinungen, Modifikationen des göttlichen Attributs, der Ausdehnung, sind. Es ergeben sich nunmehr, den Beweis kurz gefaßt, folgende Sätze:

1) Das, was endlich ist, und ein bestimmtes Daseyn hat, konnte nicht von der uneingeschränkten Natur einer göttlichen Eigenschaft (Attributs) hervorgebracht werden; denn aus dieser folgt (nach dem 21sten Satze) nur Unendliches.

2) Es mußte also dieses Endliche, aus Gott, oder aus einer göttlichen Eigenschaft folgen, in wiefern diese in dem Zustande einer Modifikation betrachtet wird.

3) Nun kann aber das Endliche auch nicht aus Gott oder einer göttlichen Eigenschaft erfolgen, in wiefern sich diese in dem Zustande einer Modifikation befindet, die ewig und unendlich ist; denn aus ewigen und unendlichen Modifikationen göttlicher Eigen-

schaften, folgt nur Ewiges und Unendliches (nach dem 22sten und 23sten Satze.) Also muß

4) das Endliche nur aus Gott oder einer Eigenschaft desselben folgen, oder zum Daseyn und Würken bestimmt werden, in wiefern sich diese Eigenschaft in dem Zustande einer Modifikation befindet, welche endlich ist, und nur ein bestimmtes Daseyn hat. Da nun einzelne Dinge, und Modifikationen, die endlich sind und ein bestimmtes Daseyn haben, ein und dieselbe Sache sind, wovon eine immer eine andere von derselben Art, um da seyn und würken zu können, voraussetzt, und nothwendig voraussetzen muß, indem sie sich in alle Ewigkeit nicht an Modifikationen göttlicher Eigenschaften, die ewig und unendlich sind, anschliessen können; so folgt, daß die Reihe der einzelnen Dinge, da immer eines in einem vorhergehenden seinen Grund hat, rückwärts bis ins Unendliche, ohne daß man an einen ersten Ursprung kömmt, fortgesetzt werden muß; es läßt sich auch nicht denken, daß, wenn es göttliche Eigenschaften giebt, die sich in dem Zustande endlicher Modifikationen befinden, diese Modifikationen sich einmal nicht bey Gott und seinen Eigenschaften gefunden haben sollten.

Spinoza hat sich hier entweder in einem unwillkührlichen Irrthume befunden, oder seinen Irrthum, ob er ihn wohl einsah, gleichwohl, da er mit seinem System so innig verknüpft ist, zu beschönigen gesucht. Denn 1) setzt er in dem Corollar zum 25sten Satze, und in andern Stellen, wo er die einzelnen Dinge so beschreibt, daß sie nichts anders wären, als Modifikationen der göttlichen

Eigen-

Eigenschaften, durch welche diese Eigenschaften auf eine gewisse und bestimmte Art ausgedrückt würden, nicht ausdrücklich und bestimmt hinzu, daß sie Folgen göttlicher Eigenschaften wären, in wiefern sich diese letztern in dem Zustande einer Modifikation befänden, welche endlich sey. 2) Wenn es weiter nichts giebt als Substanz und Modifikationen ihrer Eigenschaften, giebt es dann auch solche Dinge oder Gegenstände der sinnlichen Vorstellung, die aus einer göttlichen Eigenschaft folgen, in wiefern sich dieselbe in dem Zustande einer ewigen und unendlichen Modifikation befindet? und warum nennt er diese nicht bestimmt, warum zeigt er nicht an, worin diese beyden Arten von Modifikationen sich von einander unterscheiden? Darum sollte ich meinen, weil beyde bloße Abstrakta von einem bloßen Verstandeswesen sind, und weil sich von Gegenständen der Sinnenwelt überhaupt nicht sagen läßt, daß und ob sie aus einer göttlichen Eigenschaft folgen, in wiefern sich solche in dem Zustande entweder einer ewigen und unendlichen, oder einer endlichen Modifikation befindet. 3) Warum stellt auch Spinoza nicht eben so ausdrücklich und bestimmt nach dem 22sten Satze, so wie diesen, den Satz auf: Was aus einem göttlichen Attribute folgt, in wiefern solches auf eine gewisse Weise endlich modificirt ist, das muß ebenfalls endlich seyn? Wahrscheinlich aus keinem andern Grunde, als weil sich ihm der Gedanke aufdrang, daß ein ewiges und unendliches Attribut auch keine andere als solche Modifikationen zulasse, die ewig und unendlich sind. Um aber seine einzelnen Dinge herbeyführen, und mit den Attributen Gottes in Verbindung setzen zu können; mußte er, da er hierzu einer solchen Modifikation der göttlichen Attribute, die endlich wäre, bedurfte, dieselbe dadurch herbeyzuführen

suchen, daß er ihr durch eine erkünstelte Stellung des zwey und zwanzigsten und drey und zwanzigsten Satzes und mittelst einer bedächtlichen Einschiebung des unbestimmten Wörtchens: in wie fern, einen Platz ließ, in welchen sie bequem eingeschoben werden konnte. Indem er also im 22sten Satze sagt: „Was aus einem göttlichen Attribute folgt, in wiefern dasselbe auf eine gewisse Weise nothwendig und unendlich modificirt ist, das muß ebenfalls nothwendig und unendlich seyn; scheint er ein gewisses anderes in wiefern noch statt finden lassen zu wollen.

Spinoza setzt also etwas voraus, das er bis jetzt noch nicht erwiesen hat, und auch in der Folge nicht erweist, und welches auch überhaupt zu beweisen nicht möglich ist, nemlich, daß die ewigen und unendlichen Eigenschaften seiner Substanz Modifikationen zulassen, die endlich sind; und wie die von ihm sogenannten einzelnen Dinge, oder, wie wir sie nennen, Erscheinungen in der Sinnenwelt, solche Modifikationen seyn können, hat er eben so wenig gezeigt, als sich solches aus der ewigen und unendlichen Natur Gottes und seiner Eigenschaften, die immer nur Unendliches zulassen, erklären läßt. Man setze also einen von den zwey Fällen: entweder die einzelnen Dinge sind von Ewigkeit da gewesen, oder sie sind nicht von Ewigkeit da gewesen. Im erstern Fall müßten sie auch aus einer Eigenschaft folgen, die sich in dem Zustand einer Modifikation befindet, die ewig und unendlich ist, und Spinoza hatte nicht nöthig, einige Dinge unmittelbar erst von Gott hervorbringen zu lassen, wie er in der Anmerkung zu dem gegenwärtigen Satze thut, im zweyten Falle aber müßte es einmal eine Zeit gegeben haben, wo keine

Modi-

Modifikationen der göttlichen Attribute vorhanden waren, die ewige und unendliche Substanz befand sich also in Unthätigkeit und Unwürksamkeit, welches eine Unvollkommenheit ist, die Spinoza selbst dem höchsten Wesen beyzulegen weit entfernt ist.

Beweis.

Was zu existiren und zu würken bestimmt ist, ist von Gott dazu bestimmt (nach dem sechs und zwanzigsten Satze und Corollar zum vier und zwanzigsten Satz). Was aber endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat, konnte durch die uneingeschränkte Natur einer göttlichen Eigenschaft nicht hervorgebracht werden. Denn was aus der uneingeschränkten Natur einer göttlichen Eigenschaft folgt, ist unendlich und ewig (nach dem ein und zwanzigsten Satze). Es mußte also aus Gott oder irgend einer Eigenschaft desselben folgen, in wiefern solche in dem Zustande einer gewissen Modifikation betrachtet wird: denn ausser der Substanz und deren Modifikationen giebt es nichts (nach dem ersten Grundsatze und der dritten und fünften Defin.), und die Modifikationen sind (nach dem Coroll. zum fünf und zwanzigsten Satze) nichts anders als Beschaffenheiten (affectiones) der göttlichen Eigenschaften. Aus Gott oder einer Eigenschaft desselben, in wiefern solche eine ewige und unendliche Modifikation an sich hat, konnte es aber auch nicht folgen (nach dem zwey und zwanzigsten Satze). Es mußte also aus Gott oder aus einer Eigenschaft desselben, in wiefern dieselbe die Beschaffenheit einer Modifika-

difikation, die endlich und von bestimmtem Daseyn ist, an sich hat, folgen oder zu existiren und zu würken bestimmt werden. Welches das erste war. Hernach mußte diese Ursach oder diese Modifikation (aus eben dem Grunde, durch welchen der erste Theil dieses Satzes bewiesen worden) wieder von einer andern endlichen und ein bestimmtes Daseyn habenden Ursach oder Modifikation bestimmt werden, und diese abermal (aus demselben Grunde) durch eine andere, und so immer (aus dem nemlichen Grunde) ins Unendliche fort.

Scholium.

Da einige Dinge unmittelbar von Gott hervorgebracht werden mußten, nemlich diejenigen, die aus der unumschränkten, absoluten Natur desselben nothwendig folgen, die andern aber nur mittelst dieser ersten Dinge, die doch ohne Gott nicht seyn und gedacht werden können; so folgt daraus, 1) daß Gott die absolut nächste Ursache der von ihm unmittelbar hervorgebrachten Dinge sey, und keinesweges, wie man zu sagen pflegt, ihrer Gattung nach. Denn die Würkungen Gottes können ohne ihre Ursache weder seyn noch gedacht werden (nach dem funfzehnten Satze und Coroll. zum vier und zwanzigsten Satze). 2) Folgt, daß man Gott die entfernte Ursach der einzelnen Dinge eigentlich nicht, sondern etwa nur um deswillen so nennen könne, um diese von den Dingen, die er unmittelbar hervorgebracht hat, oder die vielmehr aus seiner uneingeschränkten Natur folgen,

folgen, zu unterscheiden; denn unter einer entfernten Ursache verstehe ich eine solche, die auf keine Weise mit der Würkung verbunden ist. Alles aber, was ist, ist in Gott, und hänget dergestalt von Gott ab, daß es ohne ihn weder seyn, noch gedacht werden kann.

Neun und zwanzigster Satz.

Es giebt in der ganzen Natur nichts Zufälliges, sondern alles ist durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Art zu existiren und zu würken.

Beweis.

Alles was ist, ist in Gott (nach dem funfzehnten Satze). Gott aber kann nicht ein zufälliges Ding genannt werden. Denn (nach dem eilften Satze) er existirt nothwendig und nicht zufällig. Auch die Modifikationen der göttlichen Natur sind aus derselben nothwendig, und nicht zufällig erfolgt (nach dem sechzehnten Satze;) und zwar entweder in wiefern die göttliche Natur als absolut; uneingeschränkt (nach dem ein und zwanzigsten Satze), oder in wiefern sie nur auf gewisse Weise zu handeln bestimmt betrachtet wird (nach dem sieben und zwanzigsten Satze). Ferner ist Gott die Ursach dieser Modifikationen, nicht blos in wiefern sie schlechtweg (simpliciter) existiren, sondern auch (nach dem sechs und zwanzigsten Satze) in wiefern sie als etwas zu würken bestimmt betrachtet werden. Wenn sie

von Gott (nach demselben Satze) nicht bestimmt sind, so ist es auch unmöglich, und nicht blos zufällig, daß sie sich selbst bestimmen. Wenn sie hingegen (nach dem sieben und zwanzigsten Satze) von Gott bestimmt sind, so ist es ihnen unmöglich, und nicht blos zufällig, zu machen, daß sie nicht bestimmt wären. Folglich ist alles durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, nicht blos zu existiren, sondern auch auf bestimmte Weise zu existiren und zu würken, und es giebt nichts Zufälliges.

Scholium.

Ehe ich weiter gehe, muß ich erst erklären, oder vielmehr nur daran erinnern, was ich unter würkender (naturans) und gewürkter (naturata) Natur verstehe. Denn aus dem Vorhergehenden erhellet es meines Erachtens schon, daß ich unter würkender Natur dasjenige verstehe, was in sich ist, und durch sich selbst begriffen wird, oder solche Eigenschaften der Substanz, welche ein ewiges und unendliches Wesen ausdrücken, d. i. (nach dem ersten Coroll. zum vierzehnten Satze und dem zweyten Coroll. zum siebenzehnten Satze) Gott, in wiefern derselbe als freye Ursache betrachtet wird. Unter gewürkter Natur aber verstehe ich alles das, was aus der Nothwendigkeit der Natur Gottes, oder einer jeden Eigenschaft Gottes folgt, d. i. alle Modifikationen der göttlichen Eigenschaften, in wiefern wir sie als Dinge betrachten, die in Gott sind, und

die

die ohne Gott weder seyn noch begriffen werden können.

Wenn die einzige ewige Substanz des Spinoza, ein Wesen ist, das in sich selbst ist, dessen Begriff keines Begriffs von einer Sache bedarf, wenn sich die Vorstellung von endlichen Modifikationen seiner göttlichen Eigenschaften von dem Begriffe seines Wesens, wenn es anders einen giebt, muß trennen lassen können, ohne daß dadurch seinem Wesen das mindeste entzogen wird, indem das Wesen einer Sache nicht in den Modifikationen der Eigenschaften oder wesentlichen Stücke, sondern in diesen Eigenschaften selbst besteht, so folget auch, daß die sinnliche, erschaffene Natur kein nothwendiges, sondern nur ein zufälliges Daseyn habe. Denn wenn ihr Daseyn nothwendig wäre, müßte die sinnliche Natur von dem Begriffe einer Substanz, ohne diesen selbst zu zernichten, nicht getrennet werden können. Spinoza hat aber nirgend bewiesen, daß die endlichen Modifikationen der göttlichen Eigenschaften das Wesen der Substanz, oder die Natur ihrer Eigenschaften constituiren; er behauptet vielmehr allenthalben das Gegentheil, und trennt die Substanz und ihre Eigenschaften von den Modifikationen derselben; so, daß er sogar einige einzelne Dinge unmittelbar von Gott erschaffen läßt. Es folgt auch nicht, daß darum, weil Gott absolut nothwendig ist, auch alles das, was in ihm existirt, nothwendig existire; es wäre denn, daß die sinnliche Natur selbst, nebst den in ihr befindlichen Individuen, zum Wesen der göttlichen Substanz gehörten, welchen krassen Gedanken doch Spinoza nirgend äussert, wie schon aus dem in der dem Beweise dieses Satzes beygefügten Anmerkung angegebenen Unterschied zwischen Natura naturans

und N. naturata erhellet. Es folget überdieses auch nicht, weil durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur alles bestimmt ist, auf gewisse Weise zu existiren und zu würken, daß darum nichts Zufälliges in der ganzen Natur gebe. Denn nach Spinoza selbst, besteht die Nothwendigkeit der göttlichen Natur eben darin, daß es unmöglich ist, sich dieselbe als nicht existirend zu denken; welches bey den sinnlichen Dingen, selbst seiner Meynung nach, nicht statt findet; indem, nach dem 24sten Satze, das Wesen dieser Dinge das Daseyn nicht in sich schließet, weil sie gegentheils als Ursachen ihrer selbst und als Dinge, die vermöge ihrer eigenen Natur da wären, betrachtet werden müßten. Spinoza hat aber bey seinem Satze ganz unterschiedene Arten von Nothwendigkeit im Sinne; in Rücksicht auf Gott heißt nothwendig hier so viel, als den Grund seiner Existenz in sich selbst haben, und nicht ausser sich; in Rücksicht auf die sinnlichen Gegenstände hingegen heißt nothwendig existiren hier weiter nichts, als gezwungen seyn zu existiren, einer nicht freywilligen Existenz geniessen, .i und durch die Macht Gottes da seyn, wie der Begriff von Nothwendigkeit im 35sten Satze ausgedrückt wird; oder wie es in dem gegenwärtigen Beweise heißt: es ist ihnen unmöglich, zu machen, daß sie nicht zum Existiren und zum Würken bestimmt wären. In diesem letztern Sinne ist aber nothwendig nicht der Gegensatz von zufällig. Daß aber überhaupt in der Sinnenwelt keine unbedingte, sondern nur eine bedingte Nothwendigkeit oder empirische Zufälligkeit statt finde, erhellet aus folgendem. Es ist schon mehrmal angeführet worden, daß sich das Daseyn einer Sache nicht aus Begriffen a priori folgern lasse; indem Daseyn ein bloßer Verstandesbegriff ist, der nie eine reelle objektive Bedeutung erhalten kann, wenn

er nicht auf Erscheinungen angewendet wird, und der, auf bloße Wesen des Verstandes oder der Einbildungskraft angewendet, weiter nichts als bloße Noumena und Phantasmen zu gewähren vermag.

Wenn man nun von einer Sache ein nothwendiges Daseyn prädiciren will, so muß diese Sache ebenfalls nicht blos im Verstande oder in der Einbildungskraft, sondern in der Anschauung gegeben seyn, und nothwendig ist nur eine nähere Bestimmung eines würklichen Daseyns.

Indem ich also dieser Sache das Prädikat einer nothwendigen Existenz beylege, behaupte ich weiter nichts und kann ich weiter nichts behaupten, als daß sie mit einer andern Erscheinung in einer solchen Verbindung stehe, die mir ihr Daseyn zu setzen unnachlaßlich gebietet. Nun ist aber kein Daseyn zwischen zwey gegebenen Erscheinungen als nothwendig denkbar; oder, nun ist keine Verbindung zwischen zwey Erscheinungen denkbar, in welcher durch das Daseyn der einen die Setzung des Daseyns der andern so unnachlaßlich geboten würde, als das Daseyn der Würkungen aus gegebenen Ursachen, oder die Verbindung zwischen gegebenen Erscheinungen, als Würkungen und Ursachen; also ist es nicht das Daseyn der Dinge an sich, oder als Substanzen, sondern blos ihr Zustand, von welchem sich auch nur aus andern wahrgenommenen Zuständen nach den empirischen Gesetzen der Causalität, Nothwendigkeit erkennen läßt. Nur die Nothwendigkeit der Würkungen in der Natur, deren Ursachen uns gegeben sind, erkennen wir; und das Merkmal der Nothwendigkeit im Daseyn reicht nicht weiter, als das Feld möglicher Erfahrung, und selbst in diesem gilt es nicht von der Existenz der Dinge an sich, oder als Substanz, weil diese niemals als empirische Würkungen, oder als etwas, das

geschieht und entsteht, können angesehen werden. Diese Nothwendigkeit der Existenz ist aber nur eine hypothetische, empirisch bedingte; weil jede Erscheinung in der Sinnenwelt, als Würkung, immer nur wieder eine andere Erscheinung als Ursache, voraussetzt, mithin alle Dinge der Sinnenwelt, als Würkungen betrachtet, immer nur eine empirisch bedingte Existenz haben. Hiermit wird aber nicht geläugnet, daß demohngeachtet von der ganzen Reihe der Sinnenwelt auch eine nicht sinnliche Bedingung, d. i. ein unbedingt nothwendiges Wesen statt finden könne. Aber alsdann gehört es nicht zu der Reihe sinnlicher Dinge, auch nicht einmal als oberstes Glied derselben; es ist gar kein Gegenstand der Sinnlichkeit, sondern ein bloßes Noumenon, das ganz als ein ens extramundanum gedacht werden muß; mithin ist es auch nicht dem Gesetze der Causalität der Erscheinungen, nach welchem das Daseyn derselben jederzeit bedingt ist, unterworfen, sondern sein Daseyn wäre schlechthin unbedingt, mithin absolut nothwendig, und gleichwohl bliebe das Naturgesetz fest, daß jedes Glied in der Reihe der Sinnenwelt seinem Daseyn nach empirisch bedingt und zufällig sey. Damit ist aber das würkliche absolut nothwendige Daseyn eines solchen Wesens als oberster Ursache noch nicht bewiesen, welches, wie schon oft ist erinnert worden, nach der Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens so wenig als der Beweis der Nichtexistenz desselben möglich ist.

Dreyßig-

Dreyßigster Satz.

Ein der Würkung nach (actu) endlicher oder unendlicher Verstand muß die Eigenschaften und Beschaffenheiten (attributa et affectiones) Gottes in sich fassen, und weiter nichts.

Beweis.

Ein wahrer Begriff muß mit seinem Gegenstande (nach dem sechsten Grundsatze) übereinkommen; d. i. (wie aus sich selbst erhellet) dasjenige, was in dem Verstande objektiv enthalten ist, muß auch nothwendig in der Natur gegeben seyn. Nun giebt es aber in der Natur (nach dem ersten Coroll. zum vierzehnten Satze) nur eine einzige Substanz, nemlich Gott, und keine andere Beschaffenheiten (nach dem funfzehnten Satze), als die in Gott sind, und die ohne Gott weder seyn noch begriffen werden können; also muß ein in der That, oder der Würkung nach endlicher oder unendlicher Verstand die Eigenschaften und Beschaffenheiten Gottes in sich fassen, und weiter nichts.

Nach Spinoza giebt es blos einen Verstand, der sich in Thätigkeit, Würksamkeit, befindet, man mag ihn als endlich oder unendlich denken; dem Vermögen, der Kraft nach (potentia) ist ihm der Verstand nicht denkbar. Spinoza scheinet nun in diesem dunkeln Satze sagen zu wollen: daß alles, was der Verstand fasse und begreife, alles, womit sich seine Thätigkeit beschäftige, und worauf sie gerichtet sey, nichts weiter als die Attribute und Affektionen Gottes wären. Nun äußert sich aber der Verstand

durch Begriffe, er ist in Begriffen thätig; und wenn ein Begriff wahr seyn soll, muß er mit seinem Gegenstande übereinkommen; d. i. was in dem Verstande objektiv oder als Vorstellung vorhanden ist, muß auch in der Natur vorhanden seyn. Da es nun in der Natur weiter nichts als die einzige Substanz, und die Modifikationen, als Affektionen derselben, giebt, so kann auch der Verstand in seiner Thätigkeit weiter nichts als diese in sich fassen.

Wenn Spinoza das, was er Idee nennt, nach der Definition, die er zu Anfange des zweyten Theils von derselben giebt, lediglich auf das einschränkt, was wir Begriff nennen, und das, was wir Anschauung, sinnliche Wahrnehmung nennen, ausdrücklich davon ausschließt, so läßt sich mit ihm unmöglich sagen, daß in dem Verstande, in wiefern blos Begriffe in ihm sind, etwas objektiv, oder als so etwas, dem ausser dem Verstande etwas als Gegenstand entspräche, vorhanden sey. Reine Begriffe sind ausser dem Verstande nichts, und Begriffe haben überhaupt keine objektive Realität, wenn sie nicht auf gegebene Gegenstände ausser dem Verstande angewendet werden. Die Sinnlichkeit muß dem Verstande unumgänglich nothwendig Anschauungen darreichen, auf die er seine Begriffe anwendet, ausserdem sind diese todt, so wie hingegen die Anschauungen blind sind, wenn sie der Verstand nicht unter Begriffe faßt. Von der einzigen Substanz und ihren Affektionen, die es einzig und allein in der Natur geben soll, ist aber das Daseyn nicht zu erweisen, und wenn es würklich dergleichen geben sollte, so sind sie doch gar nicht dazu qualificirt, Anschauungen für die Sinnlichkeit abzugeben; sie können also auch keine Gegenstände für den Verstand und seine Begriffe seyn. Ob die Sinnenwelt Modifikationen göttlicher Eigenschaften,

oder Affektionen der einzigen Substanz sind, können wir gar nicht wissen, weil wir die Substanz und ihre Eigenschaften nicht kennen, die der Grund dieser Modifikationen seyn soll.

Uebrigens ist der Verstand allerdings ein thätiges Vermögen, es sey nun, daß man ihn überhaupt als die Quelle reiner Begriffe und Grundsätze, oder in Rücksicht der Anwendung seiner Begriffe auf die durch die Sinnlichkeit gegebenen Anschauungen betrachte; und Simon von Uries hatte wohl Recht, wenn er (im 26sten Briefe, S. 460. der Opp. posth. Spinozae) sagt, daß er den Unterschied des Spin. zwischen dem Verstande als einem Denken, und einem solchen, der aus Begriffen bestehe, nicht erreichen könne, sondern vielmehr der Meinung sey, daß das Denken nothwendig unter Begriffen zusammengefaßt werden müsse, weil, wenn man alle Begriffe wegnähme, alles Denken aufgehoben werde; gegen welchen Einwurf auch Spinoza nur sehr unbefriedigend antwortet.

Ein und dreyßigster Satz.

Der Verstand, er mag nun der Würkung nach (actu) entweder endlich oder unendlich seyn, ingleichen der Wille, die Begierde, die Liebe u. s. w. müssen zur gewürkten, nicht aber zur würkenden Natur gerechnet werden.

Beweis.

Denn unter Verstand verstehe ich nicht das absolute Denken (wie an sich erhellet), sondern nur eine gewisse Art und Weise des Denkens, die von andern

Weisen des Denkens, als Begierde, Liebe u. dergl. unterschieden ist, und also (nach der fünften Defin.) durch das absolute Denken gedacht werden muß; nemlich (nach dem funfzehnten Satze und der sechsten Def.) durch eine Eigenschaft Gottes, die das ewige und unendliche Wesen des Denkens ausdrückt, muß es so gedacht werden, daß es ohne dasselbe weder seyn noch gedacht werden könne; und um deswillen gehört es auch (nach dem Schol. zum neun und zwanzigsten Satze) zur gewürkten Natur und nicht zur würkenden, wie die übrigen Arten oder Weisen zu denken.

Scholium.

Die Ursach, warum ich hier von dem Verstande, der Würkung nach, rede, ist nicht, als ob ich zugäbe, es gebe einen Verstand der Kraft oder dem Vermögen nach (potentia); sondern weil ich gern alle Verwirrung vermeiden möchte, wollte ich von dem Verstande nur als von einer uns ganz deutlich bekannten Sache reden, nemlich von dem Verstehen, welches wir uns doch so deutlich, als irgend etwas nur seyn kann, vorstellen können. Denn wir können nichts verstehen, was nicht zur vollkommnern Erkenntniß des Verstehens hinführt.

Als Modifikation des unendlichen Denkens, das eine Eigenschaft der göttlichen Substanz ist, können wir den Verstand gar nicht erkennen; weil es über den Horizont unseres Verstandes geht, sich von einem unendlichen Denken eine Vorstellung zu machen; indem ersterer in Absicht

auf

auf seine Bestimmung und seinen Gebrauch lediglich auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt ist, und alles, was nach Abzug dessen, was ihm die Sinnlichkeit darbietet, noch in ihm übrig bleibt, blos Form desselben und nichts objektiv Reelles ist; und ein unendliches Denken ist noch nie ein Gegenstand der Anschauung gewesen, und kann es auch nie werden. Und wenn Spinoza das absolute Denken von dem Verstande, wie Ursach und Würkung unterscheidet; so sollte die Sache eher umgekehrt seyn, da das Denken eine Handlung des Verstandes ist und denselben also voraussetzt; und so wie sich überhaupt kein Denken ohne einen Verstand denken läßt, müßte auch kein unendliches Denken ohne unendlichen Verstand statt finden können. Wir wissen aber überhaupt nichts von dem Daseyn und der Beschaffenheit eines unendlichen Verstandes. Wollten wir uns aber unter einem absoluten Denken oder Verstande nichts als das Vermögen, reine, nicht sinnliche Begriffe in sich selbst zu erzeugen, denken, so würden wir in der That diesen unendlichen Verstand, blos auf die durch die Natur des Verstandes überhaupt bestimmte Anzahl der Categorien einschränken, also auf Dinge, die unserer Erkenntniß zufolge nichts sind, wenn sie nicht mittelst der Formen der Sinnlichkeit auf Erscheinungen angewendet werden. Uebrigens kann man, da man ein höchstes Wesen als Ursache aller Dinge anzunehmen genöthiget ist, auch den Verstand als eine Würkung seiner schaffenden Kraft, oder auch, wenn man anders an solchen scholastischen Worten einen Wohlgefallen hat, als eine naturirte, entsprungene Natur, annehmen.

Zwey und dreyßigster Satz.

Der Wille kann nicht eine freye Ursach, sondern nur eine nothwendige heissen.

Beweis.

Der Wille ist nur eine gewisse Weise des Denkens, wie der Verstand; es kann also (nach dem acht und zwanzigsten Satze) ein jedes Wollen weder existiren, noch zu würken bestimmt werden, wenn es nicht von einer andern Ursache, diese wieder von einer andern, und so fort bis ins Unendliche, ist bestimmt worden. Gesetzt, man nähme den Willen als unendlich an, so würde er auch von Gott, nicht in wiefern er eine absolut unendliche Substanz ist, sondern in wiefern er eine Eigenschaft besitzt, die das ewige und unendliche Wesen des Denkens ausdrückt, zu existiren und zu würken bestimmt werden (nach dem drey und zwanzigsten Satze). Man mag sich also den Willen als endlich oder unendlich denken, so erfodert er eine Ursach, durch die er zum Seyn und zum Handeln bestimmt wird; er kann also (nach der siebenten Defin.) nicht eine freye Ursach, sondern nur eine nothwendige, oder gezwungene, genennet werden.

Als Modifikation des unendlichen Denkens ist der Wille so wenig als der Verstand denkbar. Es ist überhaupt unschicklich und gegen allen Sprachgebrauch, Verstand und Willen als einzelne Dinge, als Individuen, die ein eigenes bestimmtes Daseyn haben, zu betrachten, wie Spi-

noz.

noza thut. Sie sind nicht für sich da und für sich abgesondert von den übrigen Dingen hervorgebracht, sondern Vermögen im Menschen, durch dessen Natur sie nur möglich sind; als Objekte der theoretischen Erkenntniß sind sie nicht Gegenstände des äussern, sondern des innern Sinnes. Sobald der Wille freylich als eine sinnliche Erscheinung genommen wird, muß er sich allerdings unter die Gesetze der Naturnothwendigkeit beugen und ist nicht frey zu nennen. Allein das ist er nicht, sondern er ist vielmehr die Vernunft selbst, in wiefern sie praktisch ist, d. i. sich zum Handeln durch eigene Gesetze bestimmt. Die Vernunft folgt hiermit nicht der Ordnung und den Gesetzen der sinnlichen Natur, die ausser ihr ist, sondern den Gesetzen und Imperativen, die sie selbst sich, da wo sie handeln, sich zu etwas bestimmen will, als Regel vorschreibt. Da aber dasjenige frey heißt, was nicht unter fremden Gesetzen steht, sondern die Bestimmungsgründe seines Handelns in sich selbst hat und aus sich selbst nimmt, so giebt es auch einen freyen Willen. Es wäre aber schlechterdings weder ein freyer Wille, noch überhaupt ein Wille denkbar, und ein Widerspruch, wenn man die Vernunft in ihrer Selbstthätigkeit gesetzlos machen wollte; denn man würde damit zugleich läugnen, daß die Vernunft praktisch seyn könne; da aber die Vernunft nichts anders ist, als das Vermögen, Gesetze zu denken, (in ihrem theoretischen Gebrauche) und sich nach Gesetzen zu bestimmen, (in ihrem praktischen Gebrauche), so muß sie praktisch, oder welches einerley ist, freyer Wille heissen. Diese Freyheit des Willens ist ein Faktum der Vernunft, das uns unser Bewußtseyn in jedem Augenblicke aufdringt, und die kein vernünftiger Mensch vor sich selbst verläugnen kann. Und da der Wille eine Art von Causalität lebendiger Wesen ist,

in wiefern sie vernünftig sind, d. i. da die Vernunft ein Vermögen besitzt, eine Reihe von Würkungen und Veränderungen von und durch sich selbst, ohne alle äussere empirische Bestimmungen anzufangen, so kann sie oder der Wille auch eine freye Ursache mit allem Rechte genannt werden, und der Wille ist um so freyer, je unabhängiger er von allem Empirischen und von dem Naturgesetze der Erscheinungen ist.

Spinoza nimmt die Freyheit des Willens aus einem ganz falschen Gesichtspunkt, nemlich in Rücksicht auf sein Daseyn als ein einzelnes Ding, oder in einem einzelnen Dinge; und in diesem Verstande wäre er freylich nicht frey, sondern nothwendig, d. i. er wäre von einem andern einzelnen Dinge von gleicher Art nach dem Gesetze der Erscheinungen abhängig. Allein der Wille, so wie die Vernunft, läßt sich auch in den Menschen, als ein intellektueller Gegenstand, abgesondert von dem Menschen als Erscheinung, denken, und muß nothwendig so gedacht werden, oder man muß es gerade zu, nicht blos läugnen, daß der Mensch einen freyen Willen habe, sondern ganz aufgeben, daß ein Wille im Menschen überhaupt möglich sey. Der Mensch wäre mithin ein bloßes durch physische Gesetze und Triebräder bewegliches Automat, ohne die geringste Selbstthätigkeit; dem es nicht einmal möglich wäre, die Frage aufwerfen und untersuchen zu wollen, ob er einen Willen und einen freyen Willen habe. Warum spricht Spinoza, dieser große Verfechter der Freyheit zu denken, die doch auch weiter nichts ist, als die Unabhängigkeit der Vernunft im Denken von allen Gesetzen ausser denen, die sie sich selbst giebt, der Vernunft nicht diese Freyheit auch ab? Er müßte es nothwendig; denn Verstand und Vernunft sind nach ihm, so wie der Wille, auch Modifikationen der gött-

göttlichen Attribute oder einzelne Dinge; beyde aber, Freyheit zu Denken und Freyheit des Willens nur darin unterschieden, daß jene sich blos auf den theoretischen und spekulativen, diese aber auf den praktischen Vernunftgebrauch bezieht; er thut es aber nicht, weil er der Vernunft nicht absprechen kann, daß sie sich im Denken und in der Spekulation nach eigenen Gesetzen richtet, und er hat, so wie bis auf Kant alle spekulativen Philosophen, nur diejenigen Vernunftgesetze verkannt, die die Gründe, sich zum Handeln zu bestimmen, und die Moralität unserer Handlungen und Vorsätze zu beurtheilen, enthalten. Zum physischen Seyn wird der Mensch, als Erscheinung, nothwendig einer fremden Ursach ausser ihm bedürfen; aber so wie er einmal da ist, und seine Selbstthätigkeit durch unablässiges Studium seiner geistigen Natur wächst und immer weiter um sich greift und stark wird, fängt er auch an, sich seiner innern intellektuellen Selbstständigkeit, seiner Unabhängigkeit von fremden Gesetzen, denen blos die leblosen und blos thierischen Naturen folgen, und seiner Würde als eines, der sich selbst durch seine Vernunft Gesetze giebt, und das, was an ihm Sinnlichkeit und Drang thierischer Natur ist, unter die Gewalt dieser Gesetze zu bringen, immer mehr und lebhafter bewußt zu werden. — Mit diesem Satze ist schlechterdings das nicht zu vereinigen, was Spinoza im vierten Theile dieses Werks in der Anmerkung zum 66sten Satze und im Beweise des 67sten Satzes sagt. Dort heißt es nemlich, ein freyer Mensch sey ein solcher, der blos durch die Vernunft regieret werde, blos nach der Vorschrift der Vernunft lebe. Er behauptet also doch Vorschriften oder Gesetze der Vernunft, und legt dem Menschen Freyheit bey, in wiefern er nach denselben sich regieren lasse und lebe. Aber er benimmt

ihm

ihm im Beweise des darauf folgenden 68sten Satzes sogleich die Freyheit wieder und unterwirft ihm der Naturnothwendigkeit, dadurch, daß er hinzufügt: Wer also frey gebohren ist, und auch frey bleibt, der hat keine andere als nur vollständige Begriffe; daher hat er auch keinen Begriff vom Bösen, mithin weil Böses und Gutes sich auf einander bezieht, auch nicht vom Guten.

Erstes Corollar.

Hieraus folgt 1) daß Gott nicht nach der Freyheit des Willens würke.

Freylich folgt es ganz natürlich, daß, wenn der Wille nur eine Modifikation des göttlichen Denkens ist, die Modifikationen aber einzelne Dinge sind, von welchen keines existiren und würken kann, wenn es nicht von einem andern einzelnen Dinge zum Existiren und Würken oder Handeln bestimmt worden, auch Gott nicht nach der Freyheit des Willens handle. Die Freyheit des Willens Gottes, und der Wille Gottes überhaupt sind aber, so wie das Subjekt selbst, dem hier ein Wille beygelegt wird, keine Gegenstände der Erkenntniß, wir wissen gar nichts davon, es kömmt uns also auch nicht zu, darüber zu urtheilen, ob Gott einen Willen habe, und ob er einen freyen oder gezwungenen Willen habe, und nach demselben handeln müsse. Sobald wir jedoch in dem Falle sind, und durch unsere eigene geistige Natur, um das Mannichfaltige der physischen und intellektuellen Welt in eine Einheit des Bewußtseyns zu bringen, genöthiget werden, einen Gott zu glauben, nehmen wir ihn doch gewiß lieber als ein höchst vernünftiges Wesen, das sich vermöge der Heiligkeit seiner Natur schlechterdings und mit gänzlicher Ausschließung aller empirischen Triebfedern, blos durch Vernunft-

nunftgesetze bestimmt, und dessen Wille mithin der freyeste und heiligste ist, als für ein solches, dessen Würken und Handeln, bloße Folgen einer Naturnothwendigkeit, eines durch seine Natur selbst gegründeten physischen Zwanges sind. So weit aber Spinoza davon entfernt ist, das blinde Schicksal zum höchsten Wesen zu machen, als wogegen er sich (in der zweyten Anmerkung zum 33sten Satze dieses Theils) ausdrücklich erklärt; so folgt es doch in der That unmittelbar aus der Behauptung, daß Gott nicht nach freyem Willen würke; denn wo keine Freyheit des Willens vorhanden ist, ist auch entweder gar keine Vernunft, sondern bloße Naturnothwendigkeit, oder die Vernunft bestimmt sich nicht nach ihren eigenen Gesetzen, sondern nach empirischen Bewegungsgründen, nach Gesetzen der Sinnlichkeit. Im ersten Falle ist jenes monstrum informe, ingens, cui lumen ademtum, selbst da, und im andern Falle, eine Gestalt, die ihm nicht unähnlich ist; denn ob ich diesem Wesen in diesem Falle gleich ein Vermögen, sich nach eigenen Vernunftgesetzen bestimmen zu können, beylege, so bleibt dieses doch immer unthätig, in wie fern es sich nur nach empirischen Naturgesetzen bestimmen läßt, und seine Vernunft ist so gut als blind und todt.

Zweytes Corollar.

2) Folgt, daß Wille und Verstand sich zur Natur Gottes eben so verhalten, wie Bewegung und Ruhe, und wie überhaupt alle natürlichen Dinge, die (nach dem neun und zwanzigsten Satze) von Gott auf gewisse Weise zu existiren und zu würken bestimmt werden müssen. Denn der Wille bedarf so gut als alles andere,

einer Ursach, von welcher er auf gewisse Weise zu seyn und zu handeln bestimmt werde. Und obgleich aus einem gegebenen Willen oder Verstand Unendliches erfolgt, so kann doch deswegen von Gott nicht mit mehrerm Grunde gesagt werden, er handle aus freyem Willen, als man Grund hat, von dem, was aus der Bewegung und Ruhe erfolgt (denn auch aus diesen folgt Unendliches), zu behaupten, daß es aus freyer Bewegung und Ruhe handle. Der Wille gehöret also nicht mehr zur Natur Gottes, als die übrigen natürlichen Dinge; sondern er verhält sich zu derselben auf eben die Art, wie Bewegung und Ruhe, und alles übrige, was, wie ich gezeigt habe, aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt, und durch dieselbe auf eine gewisse Weise zu seyn und zu würken bestimmt wird.

Verstand und Wille befinden sich hier mit Bewegung und Ruhe in einem ganz sonderbaren Contrast. Jene sind intellektuelle Vermögen, die a priori vorhanden sind und die sich nach eigenen reinen, transscendentalen Gesetzen richten; diese hingegen sind empirische Vorstellungen von Zuständen der Körper, in wiefern sich solche auf Raum und Zeit beziehen; und die Bewegung der Körper und ihre Würkungen, so wie der Stand der Ruhe der Körper richten sich nach bloßen empirischen Naturgesetzen; beyde sind schlechterdings nicht mit einander vergleichbar, da die Gesetze, die in Ansehung des Zustandes der Körper in der Bewegung und Ruhe statt finden, gar nicht auf Verstand und Willen angewendet werden können, als nur im figürlichen Sinne oder Gleichnißweise.

Drey

Drey und dreyßigster Satz.

Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht sind.

Beweis.

Denn alle Dinge sind aus der gegebenen Natur Gottes nothwendig erfolgt (vermöge des sechzehnten Satzes) und durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf eine gewisse Weise zu seyn und zu würken (nach dem neun und zwanzigsten Satze). Wenn also die Dinge eine andere Natur hätten haben, oder auf eine andere Weise zu würken hätten bestimmt werden können, und mithin die Natur anders geordnet wäre; so könnte auch die Natur Gottes anders seyn, als sie jetzt ist; folglich müßte diese andere Natur auch da seyn, es könnte mithin auch zwey oder mehrere Götter geben, welches (nach dem ersten Coroll. zum vierzehnten Satze) ungereimt wäre. Folglich konnten die Dinge auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als er sie hervorgebracht hat. W. z. e. w.

Wenn dieser Satz sich auf die Dinge, als Dinge an sich, beziehen soll, so sind sie keine Gegenstände unsers Erkenntnißvermögens, und es läßt sich in Ansehung ihrer gar nicht einmal die Frage aufwerfen, ob sie auf die Art und Weise, und in der Ordnung, wie sie würklich existiren; oder auf eine andere Art und in einer andern Ordnung hervorgebracht werden konnten. Denn die Art und

Ordnung, wie die Dinge als Dinge an sich existiren und hervorgebracht worden sind, kennen wir nicht.

Bezieht sich aber dieser Satz auf Dinge als Erscheinungen, so leuchtet von selbst ein, daß, da Erscheinung nichts als eine Vorstellung von dem Verhältniß eines Gegenstandes zu dem Subjekt ist, der Grund, warum ein sinnlicher Gegenstand gerade auf diese bestimmte Weise und in dieser bestimmten Ordnung, und in keiner andern, existirt, weder in den Gegenständen als Dingen an sich, noch in einem dritten, (z. B. der unendlichen Substanz) das weder zu dem vorstellenden Subjekt, noch zu dem vorgestellten Objekt gehört, sondern in diesem Subjekte und Objekte liegen müsse. Wir reden von den Dingen menschlicherweise, nach der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, und da wir alle sinnlichen Erscheinungen im Raume und in der Zeit anschauen, und sie vermöge dieser Formen unserer Sinnlichkeit gestalten und ordnen, so können wir schlechterdings nicht mit Zuverlässigkeit behaupten, daß, wenn es irgendwo in der Natur andere Formen von Sinnlichkeit geben sollte, die Objekte eben so, wie sie uns erscheinen, auch Subjekten von einer andern Sinnlichkeit erscheinen werden; und wenn es würklich, wie wir es doch nicht wissen können, der Fall wäre, daß das, was für uns unter dem Monde eine Rose ist, Geschöpfen im Saturn, vorausgesetzt, daß ihre Sinnlichkeit anders geformt wäre als die unsrige, ganz anders als uns gestaltet erschiene, so würde daraus doch nicht folgen, daß die Natur Gottes alsdann anders beschaffen seyn würde, als sie jetzt ist; ja selbst die Ordnung der Natur würde keine andere seyn, als die sie gegenwärtig ist, und in alle Ewigkeit seyn wird. Wenn übrigens Spinoza sagt, daß, im Fall die Dinge eine andere Natur hätten haben, und die

Natur anders hätte geordnet werden können, als sie jetzt ist, auch die Natur Gottes eine andere hätte seyn können, als sie würklich ist, und folglich diese andere göttliche Natur auch da seyn, mithin es zwey oder mehrere Götter geben müßte; so irret er sich. Denn wenn eine andere Natur und eine andere Ordnung der Dinge möglich gewesen wäre, als jetzt statt findet, so würde doch auch nur Ein Gott als Schöpfer möglich seyn; und so wie eine andere Natur und Ordnung der Dinge als möglich gedacht wird, muß man die Natur und Ordnung der Dinge, wie sie jetzt bestehen, ganz aufheben; es bleibt also immer nur Eine Natur der Dinge und nur Ein schaffendes Wesen denkbar.

Erstes Scholium.

Da ich bisher sonnenklar bewiesen habe, daß in den Dingen schlechterdings nichts enthalten sey, weshalb man sie zufällig nennen könnte, so will ich kürzlich noch zeigen, was unter zufällig verstanden werden müsse; zuvörderst aber den Begriff vom Nothwendigen und Unmöglichen festsetzen. Eine Sache wird nothwendig genannt, entweder in Ansehung ihres Wesens oder ihrer Ursache. Denn das Daseyn einer Sache folgt nothwendig entweder aus ihrem Wesen, ihrer Definition, oder aus einer gegebenen würkenden Ursache. Aus eben diesen Gründen wird auch eine Sache unmöglich genannt; nemlich, weil entweder ihr Wesen, ihre Definition einen Widerspruch enthält, oder weil keine äussere Ursache vorhanden ist, die zur Hervorbringung dieser Sache bestimmt wäre. Eine Sache wird aber aus keinem andern Grunde zufällig genannt,

als in Ansehung eines Mangels unserer Erkenntniß. Denn eine Sache, von welcher wir nicht wissen, ob ihr Wesen einen Widerspruch enthält, oder von welcher wir zwar einsehen, daß sie keinen Widerspruch involvire, gleichwohl aber darum nichts gewisses von ihrem Daseyn bejahen können, weil uns die Ordnung der Ursachen unbekannt ist, kann von uns weder als nothwendig noch als unmöglich angesehen werden; wir nennen sie also entweder zufällig oder möglich.

Spinoza leitet seinen Begriff vom Zufälligen von den Begriffen des Nothwendigen und Unmöglichen her.

Nothwendig ist nach ihm eine Sache in doppelter Rücksicht; 1) wenn das Daseyn derselben aus ihrem Wesen oder ihrer Definition selbst folgt. Es ist aber schon mehrmal erinnert worden, daß aus dem Wesen oder der Definition einer Sache das Daseyn derselben nicht folgen könne. Denn wenn die Sache eine Erscheinung ist, so erkenne ich ihr Daseyn aus der mit einem Begriff verbundenen unmittelbaren Anschauung, und nicht aus ihrem Wesen oder aus dem, was die Sache an sich ist, da dieses kein Gegenstand meiner Erkenntniß seyn kann. Ist sie keine Erscheinung, so ist sie entweder ein bloßer Begriff des Verstandes, oder ein Geschöpf der Phantasie; im erstern Fall ist das Daseyn nicht objektiv, sondern blos subjektiv, logisch, idealisch; im andern Falle eine bloße Schimäre, das Prädikat des Daseyns wird blos auf ein eingebildetes Subjekt bezogen. 2) Wenn das Daseyn der Sache nicht aus dem Wesen der Sache selbst, sondern aus etwas anderm

außer ihr folgt. Dieses ist ja aber gerade der entgegengesetzte Fall vom erstern; wie kann denn der Verfasser also das abhängige Daseyn einer Sache nothwendig nennen? Spinoza hat hier offenbar die logische Nothwendigkeit des blos regulativen Gesetzes der Causalität im Sinne gehabt. Dieses heißt blos so viel: wenn etwas als Ursach gesetzt wird, so muß auch etwas anderes als Würkung nothwendig gesetzt werden. Die Nothwendigkeit liegt hier lediglich in der Regel des Verstandes, aber nicht in einer Sache, die Spinoza statt jener unvermerkt unterzuschieben scheint.

Unmöglich ist dem Spinoza eine Sache wieder, 1) wenn ihr Wesen, ihre Definition einen Widerspruch enthält. Wie kann aber, wenn einmal von einer Sache ein Wesen gesetzt wird, dieses Wesen einen Widerspruch enthalten? Wie läßt sich das ens mit dem nonens verbinden? Also wenn die Definition der Sache einen Widerspruch involvirt? Dann aber wäre die Unmöglichkeit blos eine logische, ein bloßer Verstoß gegen eine Verstandesregel; sie tangirt nicht, wie Spinoza sich ausdrückt, eine Sache, sondern ein Urtheil; und es folgt nicht, daß etwas darum absolut objektiv unmöglich seyn müsse, weil es nur für uns subjektiv, nach der Einrichtung unserer Sinnlichkeit und unseres Verstandes als unmöglich gedacht wird. 2) Noch weniger kann aber dasjenige mit Spinoza unmöglich genannt werden, dem eine äussere Ursach zur Hervorbringung derselben mangelt; oder mit andern Worten, wo kein Verhältniß einer Würkung zu einer Ursache vorhanden ist. Denn in diesem Falle kann ich blos sagen, die Sache,

die ich mir denke, existirt nicht; demohngeachtet aber kann ich mir die Sache dennoch so denken, wie sie ein Gegenstand unserer Sinnlichkeit und unseres Verstandes seyn könnte, und wäre also doch noch möglich. Zufällig nennet also Spinoza die Sache, von der wir nicht wissen, ob ihr Wesen oder die Definition derselben einen Widerspruch enthalte. Dieser Charakter der Zufälligkeit ist gar nicht denkbar. Denn überall weiß man von dem Wesen der Dinge überhaupt gar nichts; wenn man aber nach der Zufälligkeit fragt, will man einen würklichen Gegenstand haben, dem man dieses Prädikat beylegt; in Absicht des Wesens der Dinge an sich, ist aber die Frage, ob es einen Widerspruch involvire, gar nicht möglich. Sobald aber ein Ding gesetzt wird, muß solches als eine Erscheinung gelten, und alsdann wissen wir immer zuverlässig, daß in Ansehung ihrer als Erscheinungen gar kein Widerspruch weder vorhanden seyn, noch gedacht werden könne. Es ist unmöglich, nicht zu wissen, ob gegebene Gegenstände einen Widerspruch enthalten oder nicht. Möglich ist nach Spinoza eine Sache, von welcher wir zwar einsehen, daß ihr Wesen keinen Widerspruch involvire, von deren Daseyn wir aber gleichwohl nichts Gewisses bejahen könnten, weil uns die Ordnung der Ursachen, oder mit andern Worten, weil uns ihr Verhältniß als einer Würkung zur Ursach unbekannt sey.

Auch hier findet der Einwurf statt, daß man nicht wissen könne, ob das Wesen einer Sache oder ein Ding, als Ding an sich, Widerspruch involvire; sobald Wesen gesetzt wird, muß auch die Sache schon gegeben seyn, welches aber da, wo erst von der Möglichkeit einer Sache die Rede ist, nicht

statt

statt finden kann. Eben so wenig ist es ein wahres Merkmal der Möglichkeit einer Sache, daß wir darum von dem Daseyn derselben nichts Gewisses wissen müssen, weil uns der Zusammenhang der Sache, als Würkung, mit einer Ursache unbekannt sey. Denn es giebt in der Erfahrung Dinge, deren Existenz uns schlechterdings nicht zweifelhaft ist, ob wir gleich ihren Zusammenhang mit etwas anderm, als ihrer Ursache, gar nicht kennen. Auch vermischt Spinoza die logische Möglichkeit mit der realen. Möglich in logischer oder analytischer Bedeutung ist, wenn sich in einem Begriffe kein Widerspruch befindet; unmöglich hingegen, wenn ein Widerspruch in dem Begriffe vorhanden ist. In realer oder synthetischer Bedeutung ist möglich wieder zweyfach; 1) möglich im transscendentalen, metaphysischen Sinn, wenn ein gedachter Gegenstand an sich selbst ohne Rücksicht auf unser Anschauungsvermögen existiren kann. Ueber diese Art von Möglichkeit können wir aber um deswillen nicht urtheilen, weil wir von Dingen an sich, oder von dem Wesen der Dinge gar keine Kenntniß haben. 2) im physischen, oder empirischen Verstande, wenn das gedachte Objekt ein solches ist, das sinnlich angeschaut und mit dem Verstande gedacht werden kann; wenn das Objekt mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (sowohl der Anschauung als den Begriffen nach) übereinkommt. In diesem Sinne ist eine einfache Substanz unmöglich, weil ihr Begriff, ob er sich gleich nicht widerspräche, doch nicht auf Erfahrung und ihre Gesetze gegründet werden kann; weil eine Substanz nicht sinnlich vorstellbar ist. Der wahre Begriff des Nothwendigen und Zufälligen ist in der Anmerkung zum neun und zwanzigsten Satze ausführlich dargelegt worden, wohin ich also verweise.

Zweytes Scholium.

Aus dem Vorhergehenden folget klar, daß die Dinge in höchster Vollkommenheit von Gott sind geschaffen worden; da sie aus der gegebenen vollkommensten Natur nothwendig erfolgt sind. Gott wird auch dadurch keiner Unvollkommenheit beschuldiget; denn seine Vollkommenheit hat uns zu dieser Behauptung genöthiget. Es würde auch aus dem Gegentheil (wie ich eben gezeigt habe) deutlich folgen, daß Gott nicht höchst vollkommen sey; weil man nemlich, wenn die Dinge auf eine andere Weise hervorgebracht wären, Gott eine andere Natur beylegen müßte, die von derjenigen verschieden wäre, die wir ihm, aus der Betrachtung des vollkommensten Wesens, beyzulegen genöthiget sind *). Ich zweifle zwar nicht, daß viele diese

*) Alles, was Spinoza in diesem zweyten Schol. vorträgt, ist bloßer dialektischer Auswuchs der speculativen Vernunft. Er scheint den Mangel des Wahren und Ueberzeugenden in seiner Meinung, da er demselben hier nachzuhelfen sucht, gefühlt zu haben. Er redet hier 1) von der Vollkommenheit der erschaffenen Dinge, er giebt aber nirgend zu verstehen, was er sich darunter vorstellt. Denn daß er Vollkommenheit und Unvollkommenheit bald Weisen des Denkens nennt, bald sie durch Daseyn und Nichtdaseyn, Würkliches und Nichtwürkliches charakterisirt, giebt noch keinen ausreichenden specifischen Begriff von ihnen; 2) folgt keinesweges, daß, wenn die Dinge anders geschaffen wären, als sie würklich sind, Gott nicht höchst vollkommen seyn würde. Für uns, die wir sie dann auch nicht anders

diese Meynung für ungereimt ausschreyen, und keiner nähern Erwägung werth halten werden, aus keinem andern Grunde, als weil sie Gott eine ganz andere von der meinigen (nach der sechsten Defin.) ganz verschiedene Freyheit beyzulegen gewohnt sind; nemlich einen absoluten Willen. Allein ich zweifle auch nicht, daß, wenn sie der Sache nachdenken, und die Folge meiner Beweise recht erwägen wollten, sie endlich eine solche Freyheit, als sie Gott zueignen, nicht blos als einen unnützen Wortkram, sondern auch als ein großes Hinderniß der Wissenschaft, gänzlich verwerfen würden. Es ist auch nicht nöthig, das, was ich in dem Schol. zum siebenzehnten Satze gesagt habe, hier zu wiederholen.

anders erkennen würden, als sie uns erschienen, für uns, denen es unmöglich wäre, sie anders zu denken, als sie alsdann seyn würden, würde auch Gott immer dasselbe vollkommenste Wesen bleiben. Die Welt würde, wenn sie auch anders beschaffen und geordnet wäre, mit unserer Erkenntniß in demselben Verhältnisse stehen, in dem sie jetzt in ihrer jetzigen Beschaffenheit und Ordnung mit ihr steht; es würde sich nichts für uns verändern, und wir würden nichts davon wissen, daß diese veränderte Natur und Ordnung anders und besser gewesen wäre oder seyn könnte, als sie würklich für uns ist; und selbst ein anderes mögliches Verhältniß der Welt zu unserer Erkenntniß würde für uns alsdann weder rückwärts noch vorwärts denkbar seyn. Ich übergehe das übrige metaphysische Raisonnement, da es sich blos auf eine angeblich objektive Kenntniß des göttlichen Wesens gründet, von der doch aus der Natur unsers Erkenntnißvermögens bewiesen worden ist, daß sie nicht möglich sey.

Jedoch will ich ihnen zu gefallen noch zeigen, daß, wenn man gleich einräumt, der Wille gehöre zum Wesen Gottes, demohngeachtet aus der Vollkommenheit desselben folge, daß die Dinge doch auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung geschaffen werden konnten. Dieses wird sich leicht ergeben, wenn wir zuvörderst erwägen, was sie selbst zugestehen, daß es nemlich von der Entschliessung und dem Willen Gottes allein abhänge, daß eine jede Sache das sey, was sie ist; weil sonst Gott nicht die Ursach aller Dinge seyn würde, und daß hiernächst alle Entschliessungen Gottes von Gott selbst von Ewigkeit her gefaßt worden sind; weil man ihn sonst der Unvollkommenheit und Unbeständigkeit beschuldigen müßte. Da es aber in dem Ewigen keine wann, kein vor und nach giebt, so folgt auch aus der Vollkommenheit Gottes allein, daß Gott nie etwas anders beschliessen könne, und auch nie habe beschliessen können; oder daß Gott vor seinen Beschliessungen nicht gewesen sey, und nicht ohne dieselben seyn könne. Aber wenn man auch voraussetzte, sagen sie, daß Gott eine andere Natur gemacht oder von Ewigkeit her in Ansehung der Natur und ihrer Ordnung etwas anderes beschlossen hätte, so würde daraus doch keine Unvollkommenheit in Gott folgen. Wenn sie dieses aber behaupten, so müssen sie auch zugleich einräumen, daß Gott seine Entschliessungen auch ändern könne. Denn wenn Gott in Ansehung der Natur und ihrer Ordnung etwas anders beschlossen hätte, als er würklich beschlossen

schlossen hat, d. i. wenn er in Ansehung der Natur etwas anderes gewollt und sich vorgestellet hätte, so würde er nothwendig einen andern Verstand und Willen gehabt haben, als er jetzt hat. Wenn man aber Gott einen andern Verstand und einen andern Willen ohne die geringste Veränderung in seinem Wesen und seiner Vollkommenheit, beylegen dürfte, was hinderte dann, daß er seine Entschliessungen in Ansehung der erschaffenen Dinge nicht auch jetzt noch ändern, und nichts desto weniger eben so vollkommen bleiben könnte? da es gleichgültig ist, was man sich von dem Wesen und der Vollkommenheit seines Verstandes und Willens in Rücksicht der erschaffenen Dinge und ihrer Ordnung für Vorstellung macht. Hiernächst gestehen auch alle Weltweisen, die ich kenne, ein, daß es in Gott keinen Verstand als Vermögen (potentia), sondern nur als Thätigkeit, Würksamkeit (actu) gebe. Da aber sein Verstand sowohl als sein Wille von seinem Wesen nicht verschieden sind, wie sie ebenfalls sämmtlich zugeben; so folget auch hieraus, daß, wenn Gott einen andern Verstand und einen andern Willen, der Würksamkeit nach (actu) gehabt hätte, auch sein Wesen nothwendig anders seyn würde; folglich müßte (wie ich gleich zu Anfange geschlossen habe), wenn Gott die Dinge anders, als sie gegenwärtig sind, hervorgebracht hätte, auch der Verstand und Wille Gottes, d. i. (wie zugegeben wird) sein Wesen, anders seyn; welches ungereimt ist.

Da also die Dinge auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden konnten, die Wahrheit dieser Behauptung aber aus der höchsten Vollkommenheit Gottes folgt; so kann uns wahrhaftig keine gesunde Vernunft bereden, zu glauben, daß Gott alles, was in seinem Verstande ist, nicht in eben der Vollkommenheit, in welcher er sie denkt, habe erschaffen wollen. „Aber, wird man einwenden, die Dinge sind weder vollkommen, noch unvollkommen; sondern das, was in ihnen ist, weshalb sie vollkommen oder unvollkommen sind, und weshalb man sie gut oder bös nennt, hängt blos von dem Willen Gottes ab; hätte also Gott gewollt, so hätte er auch machen können, daß das, was jetzt Vollkommenheit ist, die größte Unvollkommenheit wäre, und umgekehrt.“ Dieses hieße aber eben so viel, als offenbar behaupten, daß Gott, der das, was er will, nothwendig erkennet, durch seinen Willen machen könne, daß er die Dinge auf eine andere Weise denke, als er sie denkt, welches, wie ich eben gezeigt habe, die größte Ungereimtheit ist. Ich kann also ihr Argument folgendermaßen gegen sie selbst kehren. Alles hängt von der Macht Gottes ab. Um also den Dingen eine andere Beschaffenheit geben zu können, müßte auch der Wille Gottes nothwendig anders beschaffen seyn. Nun kann aber der Wille Gottes nicht anders beschaffen seyn (wie ich aus der Vollkommenheit Gottes auf das überzeugendste dargethan habe); also können auch die Dinge

nicht anders beschaffen seyn. Inzwischen gestehe ich gern, daß diese Meynung, nach welcher alles einem gleichgültigen Willen Gottes unterworfen und behauptet wird, daß alles von seinem Gutbefinden abhänge, von der Wahrheit sich weniger entferne, als die Meynung derer, welche annehmen, daß Gott alles nach der Vorstellung des Guten thue. Denn diese scheinen etwas, das ausser Gott ist, und nicht von Gott abhängt, zu setzen, auf welches Gott bey seinem Thun und Handeln, als auf ein Muster, Rücksicht nehme, oder als auf einen Zweck hinziele. Dieses ist aber in der That nichts anders, als Gott einem Schicksale unterwerfen; welches höchst ungereimt ist, da ich gezeigt habe, daß Gott die erste und einzige Ursach sowohl von dem Wesen als dem Daseyn aller Dinge sey. Ich brauche mich also auch bey der Widerlegung dieser Ungereimtheit nicht weiter aufzuhalten.

Vier und dreyßigster Satz.

Die Macht Gottes ist sein Wesen selbst.

Beweis.

Denn aus der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens folgt, daß Gott die Ursach seiner selbst (nach dem eilften Satze) und aller Dinge sey (nach dem sechzehnten Satze und dessen Coroll.). Also ist die Macht Gottes, vermöge welcher er selbst und alles ist und würkt, sein Wesen selbst.

Wenn

Wenn die Macht Gottes sein Wesen selbst wäre, so müßten beyde, Macht und Wesen, ganz identische Begriffe, und keins von beyden müßte in dem andern seyn und gedacht werden können, beyde müßten blos verschiedene Ausdrücke ein und derselben Sache seyn. Dies ist aber nicht. Denn das Wesen einer Sache, wenn es sich auch als solches denken ließe, kann nicht als in der Macht desselben, vielmehr muß die Macht oder die Kraft als etwas in dem Wesen oder in der Substanz vorhandenes, aus derselben resultirendes, derselben inhärirendes gedacht werden. Macht und Kraft kann wohl ein Prädikat einer Substanz, Substanz oder Wesen aber nie das Prädikat der Macht oder Kraft seyn. Hiernächst ist Wesen, Substanz, an sich, gar nicht denkbar, so bald ich aber Macht oder Kraft denke, habe ich eine Vorstellung von der Causalität einer Sache, ich bemerke ein Verhältniß der Sache als Substanz zu Accidenzen, in wie fern sie den Grund der Würklichkeit derselben enthält. Ueberdies gelange ich zu der Erkenntniß der Macht nur dadurch, daß ich die Handlungen eines Subjekts, nicht als Dinges an sich, sondern als wirklichen sinnlichen Gegenstandes wahrnehme; zu der Vorstellung des Wesens hingegen kann mich eine wahrgenommene Handlung schlechterdings nicht führen; sondern diese ist schon a priori vor aller Erfahrung, als Verstandesbegriff zur Bewürkung der Einheit der sinnlichen Wahrnehmungen, vorhanden.

Fünf und dreyßigster Satz.

Alles, wovon wir denken können, daß es in der Macht Gottes sey, ist nothwendig.

Beweis.

Beweis.

Denn was in der Macht Gottes ist, muß (dem vorigen Satze zu folge) in seinem Wesen so enthalten seyn, daß es aus demselben nothwendig folgt; es ist also nothwendig.

Die Macht Gottes ist nicht sein Wesen selbst, wie ich in der Anmerkung zum vorigen Satze gezeigt habe. Macht läßt sich nicht so für sich allein denken, wie man ein Wesen, eine Substanz in einer Erscheinung denkt; sondern sie ist vielmehr eine Eigenschaft einer solchen Substanz. Es ist sonderbar, daß Spinoza die Macht Gottes nicht eben so unter die göttlichen Eigenschaften, wie die Ausdehnung und das Denken, gezählt hat, da sie doch nach ihm nicht minder wie diese das unendliche Wesen Gottes ausmacht. Uebrigens ist das Gegentheil von dem, was in diesem Satze behauptet wird, schon in der Anmerkung zum 29sten Satze ausgeführet worden, worauf ich mich also auch hier beziehen kann.

Sechs und dreyßigster Satz.

Es existirt nichts, aus dessen Natur nicht irgend eine Würkung folgen sollte.

Beweis.

Alles, was existirt, drückt die Natur Gottes oder sein Wesen auf eine gewisse und bestimmte Weise aus (nach dem fünf und zwanzigsten Satze); d. i. (vermöge des vier und dreyßigsten Satzes) alles, was existirt, drückt die Macht Gottes, die die Ursach aller Dinge ist,

ist, auf eine gewisse und bestimmte Weise aus; folglich muß auch aus allem, was existirt (vermöge des sechzehnten Satzes) irgend eine Würkung folgen.

Der Satz ist ganz richtig und wahr, aber nicht aus dem in dem Beweise angeführten Grunde, weil alles, was existirt, auf eine gewisse Weise das Wesen oder die Macht Gottes ausdrücke und also das, was existirt, eben so die Ursach von etwas seyn müsse, als die Macht Gottes die Ursach aller Dinge sey. Ob und in wiefern endliche Dinge das unendliche Wesen Gottes ausdrücken, ist uns schlechterdings nicht zu wissen möglich, da wir von diesem Wesen selbst gar nichts wissen, und die existirenden Dinge für uns weiter nichts als Erscheinungen sind, deren Kräfte und Würkungen sich nicht nach etwas, das nicht Erscheinung, sondern nur ein blosses Noumenon ist, bestimmen läßt. Das Vermögen der existirenden Dinge, Würkungen hervorzubringen, erkennen wir lediglich aus diesen ihren Würkungen oder Thätigkeiten selbst, aus welchen wir auf das Daseyn von Kräften in ihnen schließen.

Anhang.

Ich hätte also hiermit die Natur Gottes und seine Eigenschaften entwickelt und bewiesen, daß er nothwendig existire; daß er einzig sey; daß er blos durch die Nothwendigkeit seiner Natur sey und würke; daß er die freye Ursach aller Dinge, und wie er es sey; daß alles in Gott sey und von ihm dergestalt abhänge, daß es ohne ihn nicht seyn und gedacht werden könne; endlich, daß alles von Gott, nicht zwar durch eine Freyheit des Willens oder ein unbegränztes Gutbefinden, sondern durch die uneingeschränkte Natur oder unendliche Macht vorher bestimmt sey. Ferner habe ich, wo sich nur Gelegenheit dazu fand, die Vorurtheile abzuwenden gesucht, die der Einsicht in meine Beweise in dem Wege stehen konnten. Weil aber nicht wenige Vorurtheile noch zurück sind, die vielleicht noch mehr verursachen können, daß die Leser die Verbindung der Dinge, nicht so, wie ich sie erkläret habe, fassen; so habe ich geglaubt, daß es der Mühe werth wäre, sie hier zu prüfen. Alle Vorurtheile, die ich hier anzeigen werde, beruhen nun auf dem einzigen, daß man nemlich gemeiniglich voraussetzt, alle natürlichen Dinge handelten, so wie die Menschen selbst, nach einem gewissen Endzweck, und daß man als ausgemacht wahr annimmt, sogar Gott selbst lenke alles zu einem gewissen Endzweck;

weil,

weil, ihrer Meynung nach, Gott alles um der Menschen willen, den Menschen aber blos darum geschaffen habe, damit er ihn verehre. Dieses soll also zuerst der Gegenstand meiner Betrachtung seyn; ich werde dabey 1) die Ursache zu entdecken suchen, warum die meisten Menschen in diesem Vorurtheile beharren, und warum sie alle zur Annehmung desselben so geneigt sind. 2) Will ich die Unrichtigkeit desselben zeigen, und 3) wie die Vorurtheile vom Guten und Bösen, Verdienst und Sünde, Lob und Tadel, Ordnung und Verwirrung, Schönheit und Häßlichkeit und andere dergleichen mehr, daraus entstanden sind. Alles dieses aber aus der Natur der menschlichen Seele zu deduciren, ist hier der Ort nicht; sondern es wird schon hinreichend seyn, wenn ich hier, was jedermann zugeben muß, zum Grundsatz annehme, daß alle Menschen in Ansehung der Ursachen der Dinge ganz unwissend gebohren werden, und daß alle ein Bestreben haben, dessen sie sich bewußt sind, ihren Nutzen zu suchen. Denn hieraus folget, 1) daß die Menschen sich für frey halten, weil sie sich ihrer Willensbestimmungen und jenes ihres Bestrebens bewußt sind, an die Ursachen aber, durch welche sie zum Wollen und Begehren disponiret werden, auch nicht einmal im Traume denken, weil sie gar nichts von ihnen wissen. 2) Folgt daraus, daß die Menschen in allen Stücken aus Absicht, nemlich um des Nutzens willen, wornach sie streben, handeln; und dieses ist der Grund, warum sie immer nur die Endursa-

chen

chen von allem, was geschehen ist, zu wissen begehren, und sich nun um weiter nichts bekümmern, wenn sie solche erfahren haben, weil sie nun keine Ursach zu haben glauben, an dem Geschehenen weiter zu zweifeln. Wenn sie aber dieselben von niemanden erfahren können, so bleibt ihnen weiter nichts übrig, als sich an sich selbst zu wenden, und über die Endzwecke, durch welche sie sich in ähnlichen Fällen selbst zu bestimmen pflegen, nachzudenken, und auf diese Art den Sinn anderer Menschen, nach ihrem eigenen zu beurtheilen. Da sie ferner in und ausser sich viele Mittel finden, die zur Beförderung ihres Nutzens nicht wenig beytragen, z. B. die Augen zum Sehen, die Zähne zum Zermalmen, Kräuter und Thiere zur Speise, die Sonne zur Erleuchtung, das Meer zur Ernährung der Fische und dergl. so pflegen sie auch alle natürliche Dinge als Mittel zu ihrem Nutzen zu betrachten; und weil sie wissen, daß diese Mittel von ihnen nur erfunden, nicht aber gemacht worden sind; so hatten sie Ursache zu glauben, daß ein andrer sie zu ihrem Nutzen hervorgebracht habe. Denn sobald sie diese Dinge als Mittel betrachteten, konnten sie nicht glauben, daß sie sich selbst gemacht hätten; sondern sie mußten nach den Mitteln, die sie sich selbst zu verschaffen pflegen, schließen, daß ein oder mehrere mit menschlicher Freyheit begabte Regierer der Natur vorhanden wären, die alles für sie zubereitet, alles zu ihrem Nutzen erschaffen hätten. Auch die Denkungsart derselben mußten sie, ob sie gleich nie

etwas von ihr erfahren hatten, nach der ihrigen beurtheilen, und sie behaupteten also, daß die Götter alles zum Nutzen der Menschen lenkten, um sich die Menschen zu verbinden, und von ihnen verehret zu werden. Daher ist es denn gekommen, daß ein jeder verschiedene Arten von Gottesdienst nach seiner eigenen Denkungsart ausdachte, damit ihn Gott vor andern vorzüglich lieben, und die ganze Natur zur Befriedigung ihrer blinden Begierden und ihrer unersättlichen Habsucht lenken möchte. Und so hat denn dieses Vorurtheil sich in Aberglauben verwandelt, und in den Gemüthern tiefe Wurzeln geschlagen; welches die Ursache war, daß ein jeder mit größtem Bestreben die Endursachen aller Dinge zu erkennen und zu erklären suchte. Indem man aber zeigen wollte, daß die Natur nichts vergeblich thue (d. i. nichts, was nicht zum Nutzen der Menschen diene), scheinet man nichts anders gezeigt zu haben, als daß die Natur, und die Götter so gut als die Menschen, unsinnig wären. Denn man höre nur, wohin die Sache endlich ausgeschlagen ist! Unter so vielen Vortheilen, die die Natur ihnen darboth, mußten die Menschen auch auf nicht wenige Beschwerlichkeiten stoßen, als Ungewitter, Erdbeben, Krankheiten u. dergl. und diese rührten, ihrer Meynung nach, von dem Zorn der Götter her, der durch die ihnen zugefügten Beleidigungen oder durch die Fehler und Vergehungen, die die Menschen in ihrem Gottesdienste zu Schulden gebracht hätten, erregt worden wäre. Und obgleich die Erfahrung

rung ihnen täglich widersprach, und durch unzählige Beyspiele zeigte, daß die Frommen sowohl als die Gottlosen, ohne Unterschied Vortheil und Schaden treffe, so ließen sie gleichwohl nicht von dem veralteten Vorurtheile ab: denn es war ihnen leichter, diese Beyspiele unter die andern unbekannten Dinge zu zählen, deren Nutzen sie nicht einsahen, und so lieber in ihrem gegenwärtigen und angebohrnen Zustand der Unwissenheit zu beharren, als dieses ganze Gebäude einzureissen, und ein anderes aufzubauen. Daher nahmen sie als gewiß an, daß die Urtheile der Götter die menschliche Fassungskraft sehr weit übersliegen; welche Meynung schon allein die Ursach hätte seyn können, daß dem menschlichen Geschlechte die Wahrheit auf immer verborgen geblieben wäre, wenn die Mathematik, die sich nicht mit den Endzwecken, sondern nur mit dem Wesen und den Eigenschaften der Figuren beschäftiget, den Menschen nicht eine andere Richtschnur der Wahrheit vorgehalten hätte. Ausser der Mathematik können aber noch andere Ursachen (die jedoch hier anzuzeigen überflüßig wäre) angegeben werden, die die Menschen auf die Wahrnehmung dieser gemeinen Vorurtheile, und zur wahren Erkenntniß der Dinge hätten führen können.

Dieses wäre denn der erste Punkt, den ich zu erläutern versprochen habe. Um aber nunmehr zu zeigen, daß die Natur keinen ihr vorgeschriebenen Endzweck habe, und daß alle Endursachen weiter nichts als

menschliche Erdichtungen sind, brauche ich nicht weitläuftig zu seyn. Denn ich glaube, daß dieses schon zur Genüge sowohl aus den Gründen und Ursachen, woraus ich den Ursprung dieses Vorurtheils hergeleitet habe, als aus dem sechzehnten Satze und dem zweyten Coroll. zum zwey und dreyßigsten Satze und überdieses noch aus allen denen erhelle, worin ich gezeigt habe, daß alles durch eine ewige Nothwendigkeit der Natur und vermöge der höchsten Vollkommenheit erfolge. Ich füge diesem hier nur noch hinzu, daß diese Lehre von dem Endzweck, die Natur gänzlich umkehre. Denn man betrachtet nach derselben das, was im Grunde die Ursach ist, als eine Würkung, und umgekehrt; setzt ferner das, was der Natur nach eher ist, zuletzt, und macht endlich das, was das Höchste und Vollkommenste ist, zum Unvollkommensten. Denn (um die beyden ersten Fälle zu übergehen, weil sie von selbst erhellen) diejenige Würkung ist, nach dem ein und zwanzigsten, zwey und zwanzigsten und drey und zwanzigsten Satze, die vollkommenste, die von Gott selbst unmittelbar hervorgebracht wird, und etwas ist um so unvollkommner, je mehrerer Zwischenursachen es zu seiner Entstehung bedarf. Wenn aber die von Gott unmittelbar hervorgebrachten Dinge, um keiner andern Ursache willen, geschaffen wären, als damit Gott nur seinen Endzweck erreichte, so würden nothwendig die letzten Dinge, um welcher willen die erstern hervorgebracht worden wären, unter allen die vortrefflichsten seyn. Hiernächst hebet

diese Lehre die Vollkommenheit Gottes auf: Denn wenn Gott aus Absichten oder nach Endzwecken handelt, so begehret er nothwendig etwas, das ihm mangelt. Und obgleich die Theologen und Metaphysiker zwischen dem Endzweck der Bedürfniß (indigentiae) und dem Endzweck der Assimilation unterscheiden, so räumen sie doch ein, daß Gott alles um sein selbst und nicht um der zu schaffenden Dinge willen, gethan habe; weil sie vor der Schaffung ausser Gott nichts anzugeben vermögend sind, um dessen willen Gott handeln könne; sie sind also nothwendig gezwungen zu gestehen, daß Gott dasjenige, um dessen willen er die Mittel anschaffen wollte, vermißt, und also begehret habe, wie für sich erhellet. Es darf auch nicht unberührt bleiben, daß die Anhänger dieser Lehre, die durch die Darlegung der Absichten der Dinge ihren Scharfsinn haben zeigen wollen, um die Wahrheit ihrer Lehre darzuthun, sich einer neuen Beweisart bedienet haben, indem sie nemlich ihre Argumente nicht auf die Unmöglichkeit, sondern auf die Unwissenheit zurück führten. Hierdurch haben sie aber zu verstehen gegeben, daß sonst gar kein anderes Beweismittel für ihre Lehre vorhanden sey. Denn wenn z. B. ein Stein von oben herab jemanden auf den Kopf fiele und ihn erschlüge, so würden sie nach ihrer Art beweisen, daß der Stein herabgefallen wäre, um den Menschen zu erschlagen. Denn wie hätten, wenn er nicht, nach Gottes Willen, zu dieser Absicht herabgefallen wäre, so viele Umstände

(oft treffen sogar viele zugleich zusammen) durch Zufall zusammen treffen können? Antwortet man: vielleicht darum, weil der Wind wehete, und der Mensch eben da vorbey gieng; so werden sie darauf wieder fragen: warum wehete der Wind gerade damals? warum gieng der Mensch eben zu dieser Zeit vorbey? Will man ihnen hierauf erwiedern; der Wind habe sich damals eben erhoben, weil das Meer, Tags vorher bey noch stillem Wetter, ungestüm worden, und der Mensch von einem Freunde eingeladen war, so werden sie abermal, weil hier des Fragens kein Ende ist, fragen: warum wurde aber das Meer ungestüm? warum ward der Mensch gerade zu dieser Zeit eingeladen? und so werden sie immerfort nach den Ursachen von den Ursachen fragen, bis du deine Zuflucht zu dem Willen Gottes, als dem letzten Schlupfwinkel der Unwissenheit, nimmst. So gerathen sie auch, wenn sie den Bau des menschlichen Körpers sehen, in Erstaunen, und machen daraus, daß sie die Ursachen dieses so großen Kunstwerks nicht kennen, den Schluß, daß es nicht durch eine mechanische, sondern durch eine göttliche und übernatürliche Kunst gebildet, und dergestalt zusammengesetzt werde, damit kein Theil den andern verletze. Und hierin liegt auch der Grund, warum diejenigen, die die wahren Ursachen der Wunder zu erforschen suchen, und die Naturbegebenheiten, als wahre Gelehrte, kennen lernen, und nicht blos, wie Schwachköpfe, anstaunen wollen, von denen, die der Pöbel

als

als Ausleger der Natur und der Götter anbetet, für Ketzer und Gottlose gehalten und ausgeschrieen werden. Denn diese wissen gar wohl, daß, wenn die Unwissenheit aufhört, auch das gedankenlose Staunen, als ihr einziges Beweismittel und die einzige Stütze ihres Ansehens, vernichtet wird *). Doch ich wende mich zum dritten Punkt.

*) Der Hauptgegenstand dieses Anhangs sind die Endursachen, die Spinoza als eine Quelle von mancherley Vorurtheilen betrachtet, welche die Annahme seiner Lehre erschweren und verhindern könnten. Diese sucht er hier zu entkräften, und, um sie in ihrer Wurzel auszurotten, den Glauben zu zernichten, daß alle Dinge in der Natur um eines gewissen letzten Zwecks willen da wären, daß Gott selbst alles zu einem gewissen Zweck erschaffen habe und dahin lenke, nemlich zum Nutzen der Menschen, damit ihn die Menschen selbst verehren möchten. Mit dieser Meinung, glaubt Spinoza, stehe und falle seine Lehre. Denn sobald man jene annehme, könne nicht angenommen werden, daß das Endliche und Wandelbare von Ewigkeit her, und um seiner eigenen Natur willen, bey dem Ewigen und Unwandelbaren gewesen sey, und daß die einzelnen Dinge, wozu auch die Menschen gehörten, an und für sich selbst Modifikationen der göttlichen Eigenschaften seyn könnten.

Den Grund dieses Vorurtheils glaubt er in der gänzlichen Unwissenheit der Menschen in Ansehung der Ursachen der Dinge, in Verbindung mit dem ihnen angebohrnen Bestreben, ihren eigenen Nutzen zu suchen und zu befördern, zu finden. Da die Menschen nemlich nicht wissen und erfahren könnten, zu was Ende denn alle die Dinge in der Natur existirten, sie sich aber

Nachdem sich die Menschen einmal überredet hatten, daß alles, was geschieht, um ihrentwillen geschehe;

aber ihres Hanges, ihren Vortheil und Nutzen zu suchen, bewußt wären, so wären sie von selbst auf den Gedanken gerathen, daß alles um ihrentwillen geschaffen sey, und daß Gott diese Dinge zum Nutzen der Menschen hervorgebracht habe, um nur von ihnen verehret zu werden.

Um den Ungrund dieser Meynung, daß die Natur und die einzelnen Dinge derselben einen vorgeschriebenen Endzweck hätten, aufzudecken, und zu zeigen, daß alle Endursachen nur menschliche Erfindungen wären, führt er, außer dem, daß er sich auf einige vorhergehende Säze bezieht, die ich bereits an ihrem Orte beantwortet habe, noch folgende Beweise:

I) Diese Lehre von dem Endzwecke kehrt die Natur gänzlich um. Denn

1) macht sie das, was im Grunde Ursach ist, zur Würkung und was Würkung ist, zur Ursache.

2) Setzt sie das, was der Natur nach eher ist, zuletzt; und diese zwey Säze, sagt er, erhellen für sich.

3) Macht sie das, was das Höchste und Vollkommenste ist, zum Unvollkommensten. Denn wenn diejenige Würkung die vollkommenste ist, die Gott selbst unmittelbar hervorgebracht hat, und etwas um so unvollkommener ist, je mehrere Zwischenursachen es zu seiner Entstehung bedarf, die von Gott unmittelbar erschaffenen Dinge aber nur um deswillen von ihm erschaffen wären, damit er nur seinen Endzweck erreichte; so würden nothwendig die letzten Dinge, um welcher willen die erstern hervorgebracht wären, unter allen die vortrefflichsten seyn.

Ich will diesem Beweise die Antwort sogleich beyfügen. Zuvörderst aber kann ich nicht unbemerkt lassen, daß Spinoza den

schehe; so mußten sie auch die Vorzüglichkeit der Dinge nur nach dem Grade des Nutzens, den sie ihnen ge-

 währ-

den Gesichtspunkt, aus welchem er die Entstehung dieser Meinung ansieht, sehr eng und einseitig gefaßt hat. Es ist nicht die gänzliche Unkunde der Menschen in Ansehung der Ursachen der Dinge und das bloße Bewußtseyn ihres Hanges zum Vortheil, was ihr den Ursprung gegeben hat. Denn was die erste Grundursache der Entstehung und des Daseyns der Dinge betrift, so sind alle Menschen ohne Unterschied in gleicher Unwissenheit, keiner hat einen Vorzug vor dem andern, und keiner darf sich anmaßen, dem andern über das Vorwürfe zu machen, was er schlechterdings nicht wissen kann; was allein hier den Weisen auszeichnet, ist das offene Geständniß seiner Unwissenheit, bey mehr Beobachtungs- und Erfahrungskenntnissen in Absicht auf die Mittelursachen oder die Zwischengrade in den Erzeugungen der natürlichen Körper, und auf die Entstehungsart der Produkte des Kunstfleißes. Was aber die Dinge und Begebenheiten betrift, in wiefern wir sie als Würkungen anderer Dinge oder menschlicher Kräfte, geistiger oder physischer, oder der Kräfte der Natur überhaupt betrachten, so kann man den Menschen darüber keinesweges den Vorwurf einer gänzlichen Unkunde machen; vielmehr muß man ihnen, besonders seitdem durch unablässige und mittelst vorhergegangener Erfindung besserer, genauerer und zweckdienlicher Werkzeuge beförderte und begünstigte Nachforschungen und Beobachtungen natürlicher Gegenstände die Naturwissenschaft zu einem so vorzüglichen Grade der Vollkommenheit gediehen ist, und durch eigene Untersuchung, Ausbildung und Schärfung der geistigen Vermögen der menschliche Verstand umfassender und eindringender und besonders in Ansehung der Kenntniß des Menschen und des Zusammenhanges und Erfolgs der Welt-

bege-

währten, abmessen, und nur das für das vortreflichste schätzen, was ihnen das meiste Vergnügen machte. Sie muß-

begebenheiten, philosophischer und pragmatischer zu denken gewohnt ist, die Gerechtigkeit wiederfahren lassen, daß sie in Ansehung solcher Kenntnisse, die Caussalitätsverhältnisse betreffen, ungemein weit gediehen sind, und, es ist zu glauben, daß sie, wenn keine äußerlichen Hindernisse dazwischen kommen, noch weiter fortschreiten werden. Eben so ungerecht ist man gegen die Menschen, wenn man ihnen einen so blos thierischen, instinktmäßigen Hang zu begehren, zu haben, zu geniessen, zueignet. Ich weiß nicht, ob Menschen auf *der* Staffel, wo noch keine Cultur des Geistes angefangen hat, die blos vegetiren, und leben, um zu verschlingen, einer solchen Lehre, wie die von den Endursachen der Natur, fähig sind. Vielmehr ist es wahrscheinlich, daß sie in ihrem weitesten Umfange, in ihrem umfassendsten Sinne, in ihrer reinern abgeschliffenern Gestalt eine Folge der veredelten geistigen Kräfte des Menschen ist, und nicht anders als seyn könne. Wie das zugehe, werden diejenigen wissen, welche sich von dem, was *ein Weltsystem* heißt, einen Begriff machen können, wo die anziehenden und zurückstoßenden Kräfte der Körper, mit allen ihren Modificirungen, vom Kleinsten bis zum Größten, so gegen einander würken, daß aus den einzelnen Theilen desselben nur *ein* harmonisches Ganzes wird; werden diejenigen wissen, welche empfunden haben, wie die erworbene Einsicht in die Ordnung dieses Ganzen, ein wahrhaft reizender und befriedigender Genuß des Geistes ist; werden diejenigen wissen, welchen bekannt ist, daß es selbst in der Natur der Denkkraft des Menschen liege, die Erscheinungen außer ihm in Einheit des Bewußtseyns derselben in ihm zusammen zu fassen, alles in ein systematisches Ganzes zu ordnen, alles als Ursache und Folge,

mußten sich also auch hiernach Begriffe bilden, um daraus die Natur der Dinge zu erklären, nemlich, das

Gute

Folge, Kraft und Würkung, Mittel und Zweck zu denken, und allen seinen Zusammensetzungen und Zusammenordnungen, eben durch hineingelegte Zwecke, wenn sie, wie doch oft der Fall ist und seyn muß, nicht von selbst aus dem Ganzen entspringen, Leben und Seele zu geben; werden endlich diejenigen wissen, die überzeugt sind, daß man sich Gott und die göttlichen Eigenschaften nicht anders als nach menschlichen Qualitäten abgemessen, obwohl bis zu ihrem allerhöchsten Grade erhoben, denken kann, daß also, so wie der vernünftige Mensch Zwecke mit seinen Handlungen, Gedanken und Hervorbringungen verbindet, und diese als Mittel so ordnet, daß Zwecke daraus resultiren, auch Gott als dem allervollkommensten und vernünftigsten, das der Mensch zu denken fähig ist, Zwecke in seinem Reiche so nothwendig zugeschrieben werden müssen, als sich ohne solche keine Vernunft in ihrer praktischen Thätigkeit denken läßt.

Was nunmehr den angeführten Beweis des Spinoza selbst betrift, daß die Lehre von den Absichten und Endzwecken die Natur gänzlich umkehre, so haben die zwey ersten Sätze desselben nach der Natur seines Systems ohne Zweifel diesen Sinn. Die einzelnen Dinge, deren Inbegriff die ganze sinnliche Natur ausmacht, sind, als Modifikationen der göttlichen Eigenschaften, unmittelbar von Gott hervorgebracht worden, und nothwendige Folgen der Natur Gottes. Die Natur der Dinge muß mit der göttlichen Natur zugleich gesetzt werden, Eins ist alles und Alles ist Eins; und es existirt kein Ding, aus dessen Natur nicht eine gewisse Würkung erfolgen sollte. Wenn nun die Menschen durch die Vorstellungen gewisser Zwecke Dinge würklich machen wollen, und nun diese

Vor-

Gute und Böse, Ordnung und Verwirrung, Wärme und Kälte, Schönheit und Häßlichkeit;

und

Vorstellungen für die erste Ursache dieser Würkungen erkennen, so irren sie; denn jene Vorstellungen selbst sind nur Würkungen der Eindrücke, die die Gegenstände auf sie machen; sie machen also das, was im Grunde Ursach ist, zur Würkung und was Würkung ist, zur Ursache; mithin setzen sie auch als Folge des erstern Falles das, was der Natur nach eher ist, zuletzt. Ich antworte: Daraus, daß ich nach einem mir vorgeschriebenen Endzweck eine Handlung oder eine Sache würklich mache, oder daraus, daß ich einer Handlung oder Sache einen Endzweck zuschreibe, folgt nicht, daß ich darum die sinnliche Natur zu einer Würkung der Vorstellung oder des Gedanken, der den vorgesetzten Endzweck enthält, mache; vielmehr setze ich gerade das Daseyn der Dinge, als durch welche allein der vorgesetzte Endzweck würklich werden kann, voraus: die Sache, die eine Absicht, einen bestimmten Endzweck, nach meiner Vorstellung hat, ist immer schon zum voraus da, sonst wäre der Gedanke eines bestimmten Endzwecks, den ich mit ihr verbinde, nicht möglich; und zu der Sache, oder zu der Handlung, die ich nach einem mir vorgesetzten Endzweck würklich machen will, müssen die Materialien ebenfalls schon in der Welt der Erscheinungen vorhanden seyn; wenn sich z. B. jemand vornimmt, zum Unterricht und zum Vergnügen des Publikums ein Buch zu schreiben, so müssen die Mittel oder Materialien dazu schon vorhanden seyn; es ist und kann seine Meynung dabey keinesweges seyn, diese Materialien, Papier, Dinte, Feder, Druckerschwärze ꝛc. erst würklich zu machen, und den Stoff und die Form und Gestalt derselben aus dem Nichtseyn ins Daseyn hervorzubringen; eben so wenig, als er dabey sich wird in den Sinn kommen lassen, die Receptivität

seiner

und weil sie sich für frey hielten, so entstanden daraus die Begriffe von Lob und Tadel, Sünde und Verdienst.

seiner Leser und ihre Anlage zum Unterricht und Vergnügen würklich zu machen. Endzwecke setzen die Existenz der Dinge als Erscheinungen voraus, und sind ohne diese, zu denen auch der Mensch gehört, so wenig denkbar, als man sich solche als hervorbringende, schaffende Ursachen der Erscheinungen der Sinnenwelt denken kann. In wie fern man sich aber einen vorgesetzten Endzweck als Ursache von der Entstehung einer Sache, und also diese Sache, als die Würkung desselben denkt, setzen wir jene Ursache und diese Würkung nicht als würkend und materiel oder objektiv existirend, sondern beyde sind blos als ein gedachtes Caussalverhältniß in unserm Verstande, und also lediglich formaliter vorhanden. Will man diese menschliche Art und Weise zu denken auf Gott anwenden, und sagen, Gott erschuf die Natur der Dinge nach einem gewissen Endzwecke, der Endzweck oder der Gedanke ging also, als Ursach, der Natur der Dinge, als Würkung, voraus; so würde diese leztere Behauptung ohne Grund seyn; nicht zwar darum, weil, wie Spinoza will, die Natur der Dinge unmittelbar aus der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens folgt, und weil sie schlechterdings ohne Gott weder seyn noch gedacht werden kann, indem dieses wegen unsers gänzlichen Mangels an Erkenntniß des göttlichen Wesens weder gedacht noch apodiktisch bewiesen werden kann; sondern darum, weil wir uns schlechterdings keinen Begriff davon machen können, wie ein Endzweck, als bloßer Gedanke, die Ursache von dem Daseyn der körperlichen Natur seyn kann. Da wir aber durch ein dringendes Bedürfniß unserer praktischen Vernunft genöthiget sind, das Daseyn Gottes als Schöpfers der Natur anzunehmen; so müssen wir auch, da wir ihn nicht anders als höchst ver-

dienst. Diese letztern will ich erst unten erläutern, wenn ich von der menschlichen Natur werde gehandelt haben;

vernünftig denken können, urtheilen, daß er zugleich mit der Erschaffung der Natur die höchsten und weisesten Zwecke verbunden, daß er den Zweck eines jeden einzelnen Dinges in die besondere Natur desselben, so wie den Zweck des Weltalls, in wiefern es als ein Ganzes betrachtet wird, in die Gesetze desselben gelegt, und an dieselben unmittelbar und in demselben Akt der Schaffung geknüpft hat, ohne daß man nöthig hat, beyde in dem Verhältniß der Ursach zur Würkung zu denken.

Der dritte Satz, daß diese Lehre das Vollkommenste zum Unvollkommensten mache, ist nunmehr leicht zu beantworten. Indem sich nemlich Spinoza die Endzwecke als Ursachen der hervorgebrachten oder erschaffenen Dinge denkt, so sind freylich diese letztern nicht, wie er doch will, unmittelbar, sondern mittelbar durch jene Endzwecke, als Mittel- oder Zwischenursachen, hervorgebracht worden. Allein er hat nicht bewiesen, daß die Endzwecke nothwendig als Ursachen von dem würklichen objektiven Daseyn der Dinge gedacht werden müssen; vielmehr ist der Gedanke, daß ein Endzweck, als Gedanke, der Natur, als einer Erscheinung, das Daseyn geben könne, gar nicht denkbar. Auch erhellet aus dem vorigen, daß sich ein Endzweck in Ansehung Gottes, als Schöpfers, nicht anders denken läßt, als in wiefern derselbe zugleich und in einem Akte der Schaffung mit der Natur verbunden gedacht wird, und daß er zugleich in und mit der Natur der Dinge selbst gegeben sey; die Dinge bleiben also, wie Spinoza will, als unmittelbare Würkungen Gottes immer vollkommen, und nach unserer menschlichen Denkungsart um so vollkommener,

je

haben; jene aber will ich hier kürzlich erklären. Man hat nemlich alles das, was die Gesundheit und den Got-

je erhabener und größer der Zweck ist, zu welchem sie vermöge ihrer Natur selbst zu würken bestimmt sind. Und was sind das für Dinge, die Gott unmittelbar hervorgebracht hat? was versteht Spinoza unter den letzten Dingen, um welcher willen die ersten hervorgebracht worden wären? Kann man z. B. das gegenwärtige Menschengeschlecht als unmittelbar von Gott geschaffen ansehen? und da es solches nicht ist, da wir aus der untrüglichsten Erfahrung wissen, daß die Entstehung der Menschen, Thiere, Pflanzen rc. nicht unmittelbar durch Gott selbst, sondern mittelbar und immer mittelbarer durch Zeugungen eines aus einem andern von gleicher Art, geschicht; wie höchst unvollkommen müßten wir uns dann nicht schätzen, wenn wir unsere Vollkommenheit, so wie die aller übrigen Wesen, nur nach der Zahl der Mittelglieder, die zwischen uns und dem schaffenden Gotte stehen, oder nach dem Grade unseres Abstandes von ihm, als dem gemeinschaftlichen Stammvater der Menschen, beurtheilen wollten? Spinoza hat die Gültigkeit seines Begriffs von Vollkommenheit und Unvollkommenheit in dem Sinne, wie er hier steht, durch nichts bewiesen, man wird auch nicht im Stande seyn, demselben eine Anwendung auf Gegenstände in der Erfahrung und dadurch objektive Realität geben zu können. Ueberhaupt läßt sich eben so wenig apodiktisch beweisen, daß Gott sich bey der Schöpfung der Dinge einen Endzweck vorgesetzt habe, als sich das Gegentheil auf eine befriedigende Weise darthun läßt, da die spekulative Vernunft sich nirgend an eine Erfahrung halten kann, auf die allein sich doch der Gebrauch ihrer Begriffe, zur Bildung objektiv gültiger Urtheile einschränkt.

Gottesdienst befördert, Gut; das aber, was beyden zuwider ist, Böse genannt. Weil auch diejenigen, die

II. Soll die Lehre von den Absichten die Vollkommenheit Gottes selbst aufheben; weil Gott, wenn er nach Endzwecken handle, nothwendig etwas begehre, das ihm mangle. Spinoza hat aber nicht bewiesen, und es kann auch niemand beweisen, daß die Endzwecke in Gott nothwendig der Zeit nach vor dem Daseyn der Dinge und als vorherexistirende Ursachen derselben gedacht werden müssen. So wie man mit Spinoza behauptet, daß Gott die immanente Ursach aller Dinge sey, daß die Dinge nicht ohne ihn seyn und gedacht werden können, daß sie in alle Ewigkeit in ihm gewesen sind; läßt sich auch mit eben so viel Grunde behaupten, daß auch die Endzwecke von Ewigkeit her in der Natur der Dinge, so wie die Gesetze, nach welchen sie sind und würken, vorhanden waren. Apodiktisch läßt sich inzwischen weder die Thesis noch die Antithesis beweisen; da wir aber, wenn wir von Gott und seinen Eigenschaften reden und urtheilen wollen, nicht anders als Menschen, das ist, nach den Regeln unsers Verstandes, und wie es die Begriffe desselben in Verbindung mit den Anschauungen an die Hand geben, reden und urtheilen können; so müssen wir, da alle Handlungen der Menschen, in wiefern sie mit Vernunft geschehen, nach Endzwecken erfolgen, auch von Gott, den wir uns als das vernünftigste und verständigste Wesen denken, annehmen, daß er Endzwecke mit seinen Schaffungen verbunden habe; und so würde er im Gegentheil nicht das vollkommenste Wesen seyn, es würde ihm vielmehr eine Realität, die auch uns schon in einem gewissen Grade zu Theil geworden ist, mangeln, nemlich nach den höchsten Endzwecken zu handeln und zu würken. Wollen wir aber auch diesen Anthropomorphismus nicht gelten lassen, (obwohl er sehr verzeihlich

die von der Natur der Dinge keine Erkenntniß haben, nichts aus Gründen von den Dingen behaupten, sondern dieselben sich nur einbilden, und die Einbildungskraft für Verstand halten, so glaubten sie, da sie von den Dingen und ihrer Natur keine Erkenntniß hatten, steif und fest, die Ordnung sey in den Dingen selbst. Denn wenn diese so geordnet sind, daß wir dieselben, da sie uns durch die Sinne vorgestellet werden, leicht vor die Einbildungskraft bringen, und folglich uns auch derselben leicht wieder erinnern können, so nennen wir sie **wohlgeordnet**; im Gegentheil aber **übelgeordnet** oder **verwirrt**. Und weil diejenigen Dinge uns vor allen angenehm sind, die wir uns in der Einbildung leicht vorstellen können; so ziehen auch die Menschen die Ordnung der Verwirrung vor; als ob die Ordnung ausser der Einbildungskraft und in der Natur etwas Reelles wäre; sie sagen, Gott habe alles in der Ordnung erschaf-

lich ist, da wir dadurch dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften an sich selbst zueignen, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken, sondern sie nur dem Verhältnisse desselben zur Welt beylegen) nun so höre man auf Vernunftideen zu versinnlichen, und sich erträumter Kenntnisse von diesen Gegenständen zu rühmen, die nirgends in der Erfahrung gegeben sind; sondern beruhige sich mit der erhabenen Idee des Daseyns eines höchsten Wesens, als einem nothwendigen Bedürfniß der praktischen Vernunft, ohne welches kein Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und einer ihr proportionirten Glückseligkeit schlechterdings nicht statt finden kann.

erschaffen, und eignen dadurch, ohne es selbst zu wissen, Gott eine Einbildungskraft zu; wenn sie anders nicht dadurch etwa zu verstehen geben wollen, Gott habe im Voraus auf die Einbildungskraft der Menschen Rücksicht genommen, und die Dinge deswegen so geordnet, damit sie sich solche desto leichter einbilden könnten, und es dürfte ihnen auch dies vielleicht keine Schwierigkeit verursachen, daß sie auf unendliche Dinge stoßen, die unsre Einbildungskraft weit übersteigen, und auf viele, die dieselbe, wegen ihrer Schwäche, verwirren. Doch genug hiervon. Auch die übrigen Begriffe, sind weiter nichts als verschiedene Arten von Einbildungen, wodurch die Einbildungskraft verschiedentlich afficirt wird, und gleichwohl werden sie von Unwissenden als Haupteigenschaften der Dinge betrachtet, weil sie, wie ich schon erinnert habe, in dem Wahne stehen, daß alle Dinge um ihrentwillen gemacht wären, und die Natur einer Sache gut oder böse, gesund oder faul und verdorben nennen, je nachdem sie von derselben afficiret werden. Wenn z. B. die Bewegung, die die Nerven von den in die Augen fallenden Gegenständen, empfangen, zum Wohlbefinden beyträgt, so nennet man die Gegenstände, die diese Bewegung verursachen, schön, diejenigen aber, welche eine entgegengesetzte Bewegung erregen, häßlich. Gegenstände, die durch die Nase ein Gefühl bewürken, nennet man wohlriechend oder stinkend, die es durch die Zunge thun, süß oder bitter, wohlschmeckend oder unschmackhaft

haft u. s. w. Wird das Gefühl durch die Berührung erregt, so heissen sie hart oder weich, rauch oder glatt u. s. w. Wird endlich die Bewegung den Ohren mitgetheilt, so sagt man von den Gegenständen, daß sie Geräusch, Klang oder Harmonie hervorbringen, welche letztere die Menschen so sehr bethöret hat, daß sie glaubten, Gott selbst ergötze sich an der Harmonie. Es hat sogar Philosophen gegeben, die sich einbildeten, daß die Bewegungen der himmlischen Körper eine Harmonie erzeugten. Alles dieses beweiset genugsam, daß ein jeder nur nach der Beschaffenheit seines Gehirns von den Dingen urtheile, oder vielmehr die Zustände seiner Einbildungskraft für die Dinge selbst nehme. Es ist also kein Wunder (um auch dieses nur im Vorbeygehen zu erinnern), daß unter den Menschen so viel Streitigkeiten, als die Erfahrung darbietet, entstanden sind, woraus endlich der Skepticismus erwachsen ist. Denn obgleich die menschlichen Körper in vielen Stücken mit einander übereinkommen, so sind sie doch auch in mehrern verschieden; also scheint auch dem einen etwas gut, was dem andern bös, dem einen wohl geordnet, was dem andern verwirrt, dem einen angenehm, was dem andern unangenehm zu seyn scheinet, und was dergleichen Ausdrücke mehr sind, die ich hier übergehe, theils weil hier der Ort nicht ist, davon ausdrücklich zu handeln, theils auch, weil sie jedermann schon bekannt genug sind. Denn ein jeder führet ja die Redensarten im Munde: so viel Köpfe, so viel Sinne; jeder hat

so viel Verstand als er braucht; die Menschen sind in den Meynungen so verschieden als im Geschmack; und diese Redensarten zeigen deutlich, daß die Menschen von den Dingen nur nach der Beschaffenheit ihres Gehirns urtheilen, und daß sie sich die Sachen mehr einbilden, als verstehen. Denn wenn sie die Dinge verstanden hätten, so würden leztere nach dem Beyspiel der Mathematik, für alle, wo nicht anlockend, doch zum wenigsten überzeugend seyn.

Wir sehen also, daß alle Gründe, nach welchen der gemeine Mann die Natur zu erklären pflegt, blos Arten sind, sich etwas in der Einbildungskraft vorzustellen, und daß sie nicht die Natur einer Sache, sondern nur eine Beschaffenheit der Einbildungskraft anzeigen; und weil sie Namen haben, als ob sie würkliche außer der Einbildungskraft vorhandene Dinge wären, so nenne ich dieselben nicht Verstandeswesen, sondern Wesen der Einbildungskraft; und so lassen sich dann alle Argumente, die gegen uns aus dergleichen Nationen hergenommen werden, leicht abtreiben. Denn viele pflegen so zu schließen: Wenn alles aus der Nothwendigkeit der vollkommensten Natur Gottes erfolgt ist, woher kämen denn so viele Unvollkommenheiten in der Natur; als, das Verdienst der Dinge bis zum Gestank, die Ekel erweckende Misgestalt der Dinge, die Verwirrung, das Uebel, die Sünde u. s. w.? Aber man kann sie, wie ich schon gesagt habe, leicht widerlegen.

legen. Denn die Vollkommenheit der Dinge muß blos aus der Natur und Kraft derselben beurtheilet werden *), keinesweges sind aber die Dinge um deswillen mehr oder weniger vollkommen, weil sie die Sinnen der Menschen ergötzen oder beleidigen, und weil sie der menschlichen Natur heilsam oder zuwider sind. Denen aber, welche fragen, warum Gott die Menschen nicht so geschaffen habe, daß sie blos von der Vernunft

*) Spinoza will sagen. Sobald ein Ding existirt und würkt, ist es vollkommen; dies ist aber so viel als nichts gesagt; vielmehr zeigt der Begriff von Vollkommenheit eine Tauglichkeit einer Sache zu gewissen Zwecken an; diese Zwecke kommen den Dingen nicht an sich selbst zu, sondern wir legen sie denselben nur unter. Und wenn wir die einzelnen, besondern Dinge in Rücksicht auf ihren Zusammenhang mit der ganzen Natur denken, so kann man nicht behaupten, daß eines vorhanden sey, das zweckwidrig, d. i. gegen die Bedingungen, die in den Gesetzen der Natur liegen, existire und würke. Jedes erfüllet die Bedingungen seines Daseyns und der ihm inwohnenden Kräfte. Was hingegen die willkührlichen subjektiven Zwecke betrift, zu deren Erreichung und Würklichmachung die Dinge die Mittel seyn sollen, so kann, im Fall die Dinge als Mittel zu solchen bestimmten Zwecken nicht tauglich sind, diese Untauglichkeit Gott auf keine Weise zugeschrieben werden; es müßte denn beweisen können, daß der vorgesetzte Zweck ein nothwendiger oder unbedingter und allgemeiner Zweck aller vernünftigen Wesen wäre, und daß nicht allein diese Dinge, und keine andern als Mittel dazu tauglich wären, sondern auch keine andere Art der Behandlung und Verrichtung dieser Dinge zu Bewürkung dieses Zwecks möglich sey; welches aber nie in solchen Fällen wird bewiesen werden können.

nunft regieret würden, antworte ich nur dieses; weil es ihm nicht an Materie gebrach, alles vom höchsten bis zum niedrigsten Grade der Vollkommenheit zu erschaffen; oder eigentlicher, weil die Gesetze seiner Natur so weit umfassend waren, daß sie zur Hervorbringung alles dessen, was von einem endlichen Verstand gedacht werden kann, hinreichend waren, wie ich im sechzehnten Satze bewiesen habe. Dieses wären denn die Vorurtheile, welche ich hier anzeigen wollte. Sind ja noch einige von gleichem Gehalt übrig, so können sie von einem jeden bey auch nur mittelmäßigem Nachdenken verbessert werden.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Spinoza, Benedictus de, 1632-1677

Spinozas philosophische Schriften

Bd.: Zweyter Band

Gera 1790

Ph.u. 469 m-2/3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047018-2
VD18 90630939